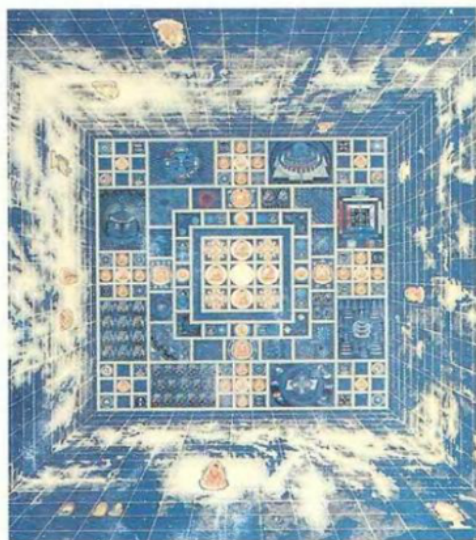
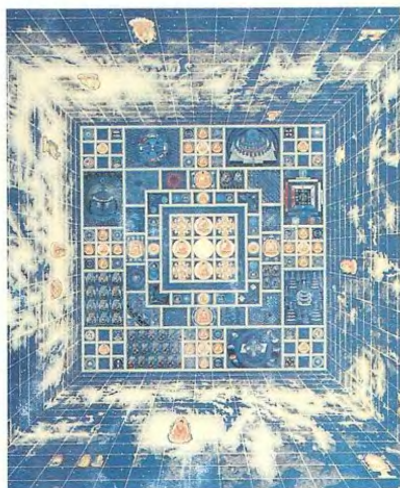
Mitul eternei reîntoarceri



mircea eliade

univers enciclopedic

Mitul eternei reîntoarceri



mircea eliade

univers enciclopedic

MIRCEA ELIADE

MITUL ETERNEI REÎNTOARCERI

ARHETIPURI ȘI REPETARE

Traducere de
MARIA IVĂNESCU
și
CEZAR IVĂNESCU



univers enciclopedic
București, 1999

CUPRINS

Pentru
Tantzi și Brutus Coste,
în amintirea nopților noastre de veghe
de la Chalet Chaimite

CUVÂNT ÎNAINTE

Dacă teama de a nu părea prea ambițioși nu ne-ar fi împiedicat, am fi dat acestei cărți un al doilea subtitlu: *Introducere la o Filosofie a Istoriei*. Căci tocmai acesta este, în definitiv, sensul eseului de față; cu particularitatea, totuși, că în loc să facă apel la analiza speculativă a fenomenului istoric, el cercetează concepțiile fundamentale ale societăților arhaice care, deși cunosc și ele o anumită formă de „istorie", se străduiesc să nu țină seama de ea. Studiind aceste societăți tradiționale, o trăsătură ne-a uimit în mod deosebit: revolta împotriva timpului concret, istoric, nostalgia unei reîntoarceri periodice la un timp mitic al originilor, la Marele Timp. Sensul și funcția a ceea ce am numit „arhetipuri și repetare" nu ni s-au limpezit decât în momentul când am sesizat îndârjirea acestor societăți de a refuza timpul concret, ostilitatea lor la orice încercare de „istorie" autonomă, adică de istorie fără regulă arhetipală. Așa cum o dovedește această carte, refuzul, opoziția nu sunt, simplu, efectul unor tendințe conservatoare ale societăților primitive. După părerea noastră, avem dreptul să descifrăm în disprețul lor pentru istorie, adică pentru evenimentele fără model transistoric, în această respingere a timpului profan, continuu, o anumită valorizare metafizică a existenței umane. Dar această valorizare nu este,

în nici un caz, cea pe care încearcă s-o consacre anumite curente filosofice posthegeliene, mai ales marxismul, istoricismul și existențialismul, de la descoperirea „omului istoric“, a omului care *este* în măsura în care *se creează pe sine însuși* în sânul *istoriei*.

Problema istoriei, ca atare, nu va fi totuși abordată direct în acest eseu. Scopul nostru principal a fost să evidențiem câteva linii de forță în câmpul speculativ al societăților arhaice. Ni s-a părut că o simplă prezentare a acestuia din urmă n-ar fi lipsită de interes, mai ales pentru filosoful obișnuit să-și descopere problemele și mijloacele de a le rezolva în textele filosofiei clasice sau în situațiile istoriei spirituale a Occidentului. O veche convingere a noastră este că filosofia occidentală riscă, dacă putem spune așa, „să se provincializeze“, mai întâi, cantonându-se geloasă în propria ei tradiție și ignorând, de exemplu, problemele și soluțiile gândirii orientale; pe urmă, obstinându-se să nu recunoască decât „situațiile“ omului civilizaților istorice, nesocotind experiența omului „primitiv“ ținând de societățile tradiționale. Credem că antropologia filosofică ar avea ceva de învățat din felul în care omul presocratic (altfel zis, omul tradițional) și-a valorizat situația sa în Univers. Mai mult: problemele cardinale ale metafizicii ar putea fi reîmprospătate prin cunoașterea ontologiei arhaice. În câteva lucrări anterioare, cu deosebire în *Tratatul de Istorie a Religiilor*, am încercat să prezentăm principiile acestei ontologii arhaice, fără să pretindem, bineînțeles, că am reușit întotdeauna un expozeu coerent, cu atât mai puțin exhaustiv.

Spre marea noastră părere de rău, nici eseul pe care-l veți citi nu se va constitui într-un expozeu exhaustiv. Adresându-ne atât filosofului, cât și etnologului sau orientalistului, dar mai ales omului cultivat, nespecialistului, am fost adesea obligați să rezumăm în formule sumare ceea ce, cercetat în adâncime

și nuanțat, ar fi reclamat un volum impozant. Orice discuție aprofundată ar fi atras după sine o etalare a surselor și un limbaj tehnic care ar fi descurajat mulți lectori. Or, grija noastră a fost nu atât să comunicăm specialiștilor o serie de comentarii în marginea propriilor lor probleme, cât să atragem atenția filosofului și omului cultivat în general asupra anumitor poziții spirituale care, chiar depășite în numeroase regiuni ale globului, sunt instructive pentru cunoașterea și istoria omului. Considerații de același ordin ne-au făcut să limităm la strictul necesar referințele, care se reduc uneori la o simplă aluzie.

Început în 1945, acest eseu n-a putut fi reluat și terminat decât doi ani mai târziu. Traducerea manuscrisului românesc se datorează domnilor Jean Gouillard și Jacques Soucasse, cărora le adresăm aici expresia gratitudinii noastre. Și de această dată savantul nostru coleg și prieten Georges Dumézil s-a ostenit să citească traducerea în manuscris și ne-a dat astfel posibilitatea să corectăm câteva inadvertențe.

MIRCEA ELIADE

Cascaes, martie 1945
Paris, mai 1947

Capitolul I

ARHETIPURI ȘI REPETARE

PROBLEMA

Acest mic studiu își propune să cerceteze anumite aspecte ale ontologiei arhaice; mai exact, concepțiile despre *ființă* și despre *realitate* care se degajă din comportamentul omului societăților premoderne. Societățile „premoderne" sau „tradiționale" cuprind atât lumea pe care în mod obișnuit o numim „primitivă", cât și vechile culturi ale Asiei, Europei și Americii. Evident, concepțiile metafizice ale lumii arhaice n-au fost întotdeauna formulate într-un limbaj teoretic; dar simbolul, mitul, ritualul exprimă, pe diferite planuri și cu mijloace care le sunt proprii, un sistem complex de afirmații coerente asupra realității ultime a lucrurilor, sistem care poate fi considerat ca alcătuind o metafizică. Pentru a reuși să-l traducem în limbajul nostru uzual este estențial, totuși, să înțelegem sensul profund al tuturor simbolurilor, miturilor și ritualurilor. Dacă ne străduim să pătrundem semnificația autentică a unui mit sau a unui simbol arhaic, suntem obligați să constatăm că această semnificație revelează conștientizarea unei anumite situații în Cosmos și că ea implică, în consecință, o poziție metafizică. Este inutil să căutăm în limbile arhaice termenii atât de laborios creați de marile tradiții filosofice: există toate șansele să nu găsim în limbajul australienilor sau al vechilor mesopotamieni cuvinte precum:

„ființă“, „neființă“, „real“, „ireal“, „devenire“, „iluzoriu“ și multe altele. Dar, chiar dacă lipsește cuvântul, *faptul* există: numai că el e spus — adică revelat într-o manieră coerentă — prin simboluri și mituri.

Dacă studiem comportamentul general al omului arhaic, un fapt ne uimește: asemenea actelor umane propriu-zise, obiectele lumii exterioare *nu au valoare intrinsecă autonomă*. Un obiect sau o acțiune dobândesc *o valoare* și devin în același timp *reale* numai pentru că participă într-un fel sau altul la o realitate care le transcende. Printre atâtea alte pietre, o piatră devine *sacră* — și în consecință se îmbibă de *Ființă* — fie pentru că ea constituie o hierofanie sau conține *mana*, fie pentru că forma ei acuză un anumit simbolism sau comemorează un act mitic etc. Obiectul apare ca un receptacul al unei *forțe exterioare* care îl diferențiază de mediul său și îi conferă *sens* și *valoare*. Această forță rezidă fie în substanța obiectului, fie în forma lui; o stâncă se revelează ca *sacră* pentru că însăși existența ei este o *hierofanie*: incompresibilă, invulnerabilă, *ea este* ceea ce nu este omul. Ea rezistă în timp, realitatea ei se dublează prin perenitate. Iată o piatră dintre cele mai obișnuite; ea va deveni „prețioasă“, adică impregnată de o forță magică sau religioasă în virtutea fie a formei sale simbolice, fie a originii: „piatra fulgerată“, despre care se credea că vine din cer; perla, pentru că vine din fundul oceanului. Alte pietre vor fi sacralizate ca reședință a sufletelor strămoșilor (India, Indonezia) sau pentru că au fost odinioară teatrul unei teofanii (precum piatra *bethel*, care-i servea de pat lui Iacob), sau pentru că un sacrificiu, un jurământ le-au consacrat (cf. *Tratatul de Istorie a Religiilor*, pp. 191 sq.).

Să trecem acum la actele umane, bineînțeles la cele care nu țin de un pur automatism; semnificația, valoarea lor nu se leagă de un dat fizic brut, ci de calitatea lor de a reproduce un

act primordial, de a repeta un model mitic. Nutriția nu este o simplă operație fiziologică, ea reînnoiește o comuniune. Căsătoria și orgia colectivă trimit la prototipuri mitice; sunt reiterate pentru că au fost consacrate la origine („în acel timp", *ab origine*) de zei, de strămoși sau de eroi.

În detaliul comportamentului său conștient, „primitivul", omul arhaic nu cunoaște acte care n-au fost îndeplinite și trăite anterior de un altul, *un altul care nu era om*. Ceea ce face a *mai fost făcut*. Viața sa este repetarea neîntreruptă a unor gesturi inaugurate de alții.

Această repetare conștientă a gesturilor paradigmatice determinate dezvăluie o ontologie originară. Produsul naturii, obiectul fasonat prin îndemânarea omului nu-și găsesc *realitatea, identitatea* decât în măsura în care participă la o realitate transcendentă. Gestul nu capătă sens, realitate decât în măsura exclusivă în care reia o acțiune primordială.

Grupe de fapte extrase din diverse culturi ne vor ajuta mai bine să cunoaștem structura acestei ontologii arhaice. Am cercetat în primul rând exemple susceptibile a ne dezvălui, cât mai clar posibil, mecanismul gândirii tradiționale; cu alte cuvinte, fapte care ne ajută să înțelegem *cum* și *de ce* pentru omul societăților premoderne un obiect *devine real*. Este important în primul rând să înțelegem bine acest mecanism ca să putem aborda apoi problema existenței umane și a Istoriei în orizontul spiritualității arhaice.

Ne-am împărțit dosarul în câteva mari capitole:

1. fapte care ne demonstrează că, pentru omul arhaic, *realitatea* este funcție de imitare a unui arhetip celest;

2. fapte care ne demonstrează cum *realitatea* este conferită de participarea la „simbolismul Centrului": orașele, templele, casele devin reale prin asimilarea lor cu „Centrul Lumii";

3. în sfârșit, ritualurile și gesturile profane semnificative care nu-și dobândesc sensul care li se acordă decât pentru că

repetă deliberat anumite acte îndeplinite *ab origine* de zei, eroi sau strămoși.

Suficientă pentru a-l întemeia, chiar numai prezentarea acestor fapte va constitui începutul studiului concepției ontologice subiacente a cărei descifrare o vom propune mai apoi.

ARHETIPURI CELESTE ALE TERITORIILOR, TEMPLELOR ȘI ORAȘELOR

Conform credințelor mesopotamiene, Tigrul își are modelul în steaua Anunit și Eufratul în steaua Rândunelei[1]. Un text sumerian vorbește de „reședința formelor zeilor" unde se află „(divinitățile) turmelor și cele ale cerealelor"[2]. Pentru popoarele altaice, la fel, munții, au un prototip ideal în cer[3]. Numele de locuri și de persoane egiptene erau date după cele din „câmpurile" celeste: se începea prin cunoașterea „câmpurilor celeste", care apoi erau identificate în geografia terestră[4].

În cosmologia iraniană de tradiție zervanită, „orice fenomen terestru, fie abstract, fie concret, corespunde unui termen celest transcendent, invizibil, unei «idei» în sens platonician. Fiecare lucru, fiecare noțiune se prezintă sub un dublu aspect: acela de *mēnōk* și acela de *gētik*. Există un cer vizibil: există deci și un cer *mēnōk* invizibil (*Bundahišn*, primul capitol). Pământul nostru corespunde unui pământ celest. Orice virtute practicată aici pe pământ în *gētik* are un corespondent celest care reprezintă adevărata realitate... Anul, rugăciunea..., în sfârșit, tot ceea ce se manifestă în *gētik* este în același timp *mēnōk*. Creația este, simplu, dedublată. Din punct de vedere cosmogonic, stadiul cosmic calificat drept *mēnōk* este anterior stadiului *gētik*"[5].

Cu deosebire, templul — loc sacru prin excelență — avea un prototip celest. Pe muntele Sinai, Iehova îi arată lui Moise „forma" sanctuarului pe care va trebui să-l construiască: „Cortul și toate vasele și obiectele lui să le faci după modelul ce-ți voi arăta eu; așa să le faci!" (*Ieșirea*, 25, 9). „Vezi să faci acestea toate după modelul ce ți s-a arătat în munte" (*Ieșirea*, 25, 40). Și când David dă fiului său Solomon planul construcției templului, a cortului și a tuturor obiectelor, el îl asigură că „toate acestea sunt în scrisoarea insuflată de la Domnul, cum m-a luminat el pentru toate lucrările zidirii" (*Cronici*, I, 28, 19). În consecință, el a văzut modelul celest[6].

Cel mai vechi document privind arhetipul unui sanctuar este inscripția lui Gudea referitoare la templul ridicat de el la Lagash. Regele îi vede în vis pe zeița Nidaba, care îi arată un panou pe care erau menționate stelele benefice, și pe un zeu care-i dezvăluie planul templului[7]. Și orașele își au prototipul lor divin. Toate orașele babiloniene își aveau arhetipurile în constelații. Sippar în Cancer, Ninive în Ursa Mare, Assur în Arcturus etc.[8]. Sennacherib construiește Ninive după „proiectul stabilit încă din timpuri străvechi în configurația cerului". Nu numai că modelul precede arhitectura terestră, mai mult chiar, el se află într-o „regiune" ideală (celestă) a eternității. Așa proclamă Solomon: „Tu mi-ai poruncit să zidesc templul în muntele tău cel sfânt și un jertfelnic în cetatea în care locuiești, după chipul cortului celui sfânt, pe care l-ai pregătit dintru început" (*Înțelepciunea lui Solomon*, 9, 8).

Un Ierusalim celest a fost creat de Dumnezeu înainte ca orașul Ierusalim să fie construit de mâna omului: la el se referă profetul în *Apocalipsa siriacă a lui Baruh*, II, 2, 2–7: „Crezi tu că aceasta este cetatea despre care am spus: «În palmele mâinilor mele te-am înălțat?» Templul care se află acum în mijlocul vostru nu este cel revelat în Mine, cel

pregătit încă din vremea în care m-am hotărât să creez Paradisul și pe care i l-am arătat lui Adam înainte de a fi păcătuit..."[9].

Ierusalimul celest a înflăcărat inspirația tuturor profeților evrei: *Tobit*, 13, 16; *Isaia*, 59, 11 sq.; *Iezechiel*, 40 etc. Pentru a-i arăta orașul Ierusalim, Dumnezeu îl răpește pe Iezechiel, cufundat într-o viziune extatică, și-l duce pe un munte foarte înalt (40, 2 sq.). Și *Oracolele Sybiline* păstrează amintirea Noului Ierusalim în centrul căruia strălucește „un templu cu un turn uriaș care se ridică până la nori și poate fi văzut de toți"[10]. Dar cea mai frumoasă descriere a Ierusalimului celest se află în *Apocalipsă* (21, 2 sq.): „Și am văzut cetatea sfântă, noul Ierusalim, pogorându-se din cer de la Dumnezeu, gătită ca o mireasă, împodobită pentru mirele ei."

Aceeași teorie o găsim în India: toate orașele regale indiene, chiar cele moderne, sunt construite după modelul mitic al orașului celest în care locuia în Vârsta de aur *(in illo tempore)* Suveranul Universal. Și asemenea acestuia, regele se străduiește să reînvie Vârsta de aur, s-o reactualizeze printr-o domnie perfectă, idee pe care o vom mai întâlni pe parcursul studiului de față. Așa, de exemplu, palatul-fortăreață din Sâhagiri, în Ceylon, este construit după modelul orașului celest Alakamanda și este „greu accesibil ființelor umane" (*Mahāvastu*, 39, 2). La fel, cetatea ideală a lui Platon are și ea un arhetip celest (*Rep.*, 592 b; cf. *ibid.*, 500 e). „Formele" platoniciene nu sunt astrale; dar regiunea lor mitică se situează totuși în planuri supraterestre (*Fedru*, 247, 250).

Așadar, lumea care ne înconjoară, în care se simt prezența și opera omului — munții pe care-i urcă, regiunile populate și cultivate, fluviile navigabile, orașele, sanctuarele —, are un arhetip extraterestru, conceput fie ca un „plan", ca o „formă", fie pur și simplu ca un „dublu" existând precis la un nivel cosmic superior. Dar nu totul în „lumea care ne înconjoară"

are un prototip de acest fel. De exemplu, regiunile de deșert, locuite de monștri, terenurile necultivate, mările necunoscute pe care nici un navigator n-ar îndrăzni să se aventureze etc. nu împart cu Babilonul sau cu *nomosul* egiptean privilegiul unui prototip diferențiat. Corespund și acestea unui model mitic, dar de altă natură: toate aceste regiuni sălbatice, necultivate etc. sunt asimilate Haosului; ele participă încă la o modalitate nediferențiată, informă, cea de dinaintea Creației. De aceea, când se ia în stăpânire un asemenea teritoriu, adică în momentul când se începe exploatarea lui, se săvârșesc ritualuri care *repetă simbolic actul Creației*; zona necultivată este mai întâi „cosmizată", apoi locuită. Vom reveni imediat asupra sensului ceremoniilor de luare în stăpânire a unor noi ținuturi descoperite. Pentru moment, ceea ce vrem să subliniem este că lumea care ne înconjoară, civilizată de mâna omului, nu poate fi validată decât datorită faptului că are un prototip extraterestru care i-a servit de model. Omul construiește după un arhetip. Nu numai orașul sau templul lui au modele celeste, dar la fel se întâmplă cu toate regiunile pe care el le locuiește, cu fluviile, cu câmpurile care-l hrănesc etc. Harta Babilonului dezvăluie un oraș în centrul unui vast teritoriu circular mărginit de fluviul Amer, exact cum sumerienii își reprezentau Paradisul (*Cosmologie*, p. 22). Această participare a culturilor urbane la un model arhetipal le conferă realitate și validitate.

Stabilirea într-un nou ținut, necunoscut și necultivat, echivalează cu un act de creație. Când colonii scandinavi iau în stăpânire Islanda, *landnama,* și o defrișează, ei nu consideră că fac o operă originală, nici o muncă umană și profană. Întreprinderea lor nu este pentru ei decât repetarea unui act primordial: transformarea Haosului în Cosmos printr-un act divin al Creației. Muncind pământul neroditor, ei repetă de fapt actul zeilor care organizează Haosul dându-i forme și

norme[11]. Mai mult decât atât: cucerirea teritorială nu devine reală decât după (mai exact: prin) ritualul de luare în posesie care nu este decât copia actului primordial al Creației Lumii. În India vedică, un teritoriu era legal luat în posesie prin ridicarea unui altar închinat lui Agni[12]. „Se zice că te-ai așezat *(avasyati)* când ai construit un *gārhapatya* și toți cei care construiesc altarul focului sunt așezați *(avasitāh)*", spune *Śatapatha Brāhmaṇa* (VII, 1, 1, 1–4). Dar ridicarea unui altar închinat lui Agni nu este altceva decât imitarea microcosmică a Creației. Mai mult, orice sacrificiu este, la rândul lui, repetarea actului Creației, cum afirmă explicit textele indiene (de exemplu, *Śat. Brāh.*, XIV, 1, 2, 26 etc.; a se vedea mai departe cap. II). Conchistadorii spanioli și portughezi luau în posesie în numele lui Hristos insule și continente pe care ei le descoperiseră și le cuceriseră. Instalarea crucii echivala cu o „justificare" și cu o „consacrare" a ținutului, cu o „nouă naștere", repetând astfel botezul (actul Creației). La rândul lor, navigatorii britanici luau în posesie regiunile pe care le cuceriseră în numele regelui Angliei, noul Cosmocrator.

Importanța ceremoniilor vedice, scandinave, romane ne va apărea mai clar când vom examina chiar sensul repetării Creației, actul divin prin excelență. Pentru moment să reținem numai un fapt: orice teritoriu ocupat în scopul de a fi locuit sau utilizat ca „spațiu vital" este în prealabil transformat din „Haos" în „Cosmos"; adică, prin efectul ritualului i se conferă „o formă" care îl face astfel să devină *real*. Evident, pentru mentalitatea arhaică realitatea se manifestă ca forță, eficacitate și durată. De aceea, realul, prin excelență, este *sacrul*; căci sacrul *este* într-o manieră absolută, acționează eficace, creează și face să dureze lucrurile. Nenumăratele gesturi de consacrare — a spațiilor, a obiectelor, a oamenilor etc. — ne dezvăluie obsesia realului, setea primitivului pentru *ființă*.

SIMBOLISMUL „CENTRULUI"

Paralel cu credința arhaică, în arhetipurile celeste ale orașelor și templelor întâlnim o altă serie de credințe și mai abundent atestate de documente și care se referă la învestitura acestora cu prestigiul „Centrului". Am examinat această problemă într-o lucrare anterioară[13]; ne vom mulțumi să amintim aici rezultatele la care am ajuns. Simbolismul arhitectonic al Centrului poate fi formulat astfel:

a) Muntele Sacru — unde se întâlnesc Cerul și Pământul — se află în Centrul Lumii;

b) orice templu sau palat — și, prin extensie, orice oraș sacru sau rezidență regală — este „un munte sacru", devenind astfel un Centru;

c) fiind un *Axis Mundi*, orașul sau templul sacru sunt considerate ca punct de întâlnire între Cer, Pământ și Infern.

Câteva exemple vor ilustra fiecare din simbolurile precedente:

A) În credințele indiene, muntele Meru se ridică în Centrul Lumii și deasupra lui strălucește Steaua Polară. Popoarele uralo-altaice cunosc și ele un munte central, Sumeru, în vârful căruia stă agățată Steaua Polară. După credințele iraniene, Muntele Sacru, Haraberezati (Elbourz), se găsește în Centrul Pământului și este legat de Cer[14]. Populațiile budiste din Laos, în nordul Siamului, cunosc muntele Zinnalo, în Centrul Lumii. În *Edda*, Himinbjörg este, așa cum indică și numele lui, un „munte celest"; acolo curcubeul (Bifröst) atinge cupola Cerului. Se întâlnesc credințe analoage la finlandezi, la japonezi etc. Amintim că pentru populațiile semang din Peninsula Malacca, în Centrul Lumii se înalță o stâncă uriașă, Batu-Ribn; deasupra se află Infernul. Altădată de pe Batu-Ribn trunchiul unui arbore se înălța spre Cer[15]. Infernul, Centrul Pământului și „poarta" Cerului se găsesc pe aceeași

axă pe care se efectuează trecerea de la o regiune cosmică la alta. Am ezita să credem în autenticitatea acestei teorii cosmologice a pigmeilor semang dacă n-am avea motive să admitem că aceeași teorie era deja schițată în epoca preistorică[16]. În credințele mesopotamiene un munte central reunește Cerul și Pământul; acesta este „Muntele Țărilor", care leagă teritoriile între ele[17]. *Ziqqurat*-ul era propriu-zis un munte cosmic, o imagine simbolică a Cosmosului; cele șapte etaje reprezentau cele șapte ceruri planetare (ca la Borsippa) sau având culorile lumii (ca la Ur).

Muntele Tabor din Palestina ar putea să însemne *tabbūr*, adică „ombilic", *omphalos*. Muntele Gerizim din centrul Palestinei era, fără îndoială, învestit cu prestigiul Centrului, căci era numit „ombilicul Pământului" (*tabbūr eres*; cf. *Cartea Judecătorilor*, 9, 37: „Nu, ci este oaste, care se pogoară dinspre buricul Pământului..."). O tradiție consemnată de Peter Comestor spune că în timpul solstițiului de vară soarele nu face umbră la „Fântâna lui Iacob" (în apropiere de Gerizim). Într-adevăr, precizează Comestor, *sunt qui dicunt locum illum este umbilicum terrae nostrae habitabilis*. Palestina, fiind țara cea mai sus așezată — aproape de vârful Muntelui Cosmic — n-a fost înecată de Potop. Un text rabinic spune: „Țara Israelului n-a fost înecată de Potop"[18]. Pentru creștini, Golgota se află în Centrul Lumii, pe vârful Muntelui Cosmic și era în același timp locul în care fusese creat și îngropat Adam. Astfel, sângele Mântuitorului cade pe țeasta lui Adam, înhumat chiar la picioarele crucii, mântuindu-l. Credința conform căreia Golgota se află în Centrul Lumii s-a conservat în folclorul creștinilor din Orient (de exemplu, la ruteni; Mansika, citat de Holmberg, p. 72).

B) Chiar numele templelor și ale turnurilor sacre babiloniene dovedesc asimilarea lor cu Muntele Cosmic: „Muntele Casei", „Casa Muntelui de pe întreg pământul",

„Muntele furtunilor“, „Legătura între Cer și Pământ“[19] etc. Un cilindru din timpul regelui Gudea spune că „odaia (zeului) pe care (regele) a construit-o era asemeni Muntelui Cosmic“[20]. Fiecare oraș oriental se afla în Centrul Lumii. Babilonul era o Bāb-ilāni, o „poartă a zeilor“, căci pe acolo zeii coborau pe Pământ. În capitala suveranului chinez perfect, gnomonul nu trebuie să facă umbră în ziua solstițiului de vară, la prânz. O asemenea capitală se află într-adevăr în Centrul Universului, în preajma arborelui miraculos, „Lemn înălțat“ *(kien-mou)*, locul unde se întâlnesc cele trei zone cosmice: Cerul, Pământul și Infernul[21]. Templul Barabudur este el însuși o imagine a Cosmosului și e construit ca un munte artificial (cum erau *ziqqurat*-ele). Urcându-l, pelerinul se apropie de Centrul Lumii și pe terasa superioară realizează o ruptură de nivel, transcendând spațiul profan, eterogen și pătrunzând în „Pământul pur“. Orașele și locurile sfinte sunt asimilate cu vârfurile munților cosmici. De aceea, Ierusalimul și Sionul n-au fost înecate de Potop. Pe de altă parte, conform tradiției islamice, locul cel mai înalt de pe pământ este Ka'ba, pentru că „Steaua Polară dovedește a fi așezată față cu Centrul Cerului“ *(Kāsā'ī* citat de Wensinck, *op. cit.*, p. 15).

C) În sfârșit, ca urmare a situării lor în Centrul Cosmosului, templul sau orașul sacru sunt întotdeauna punctul de întâlnire a trei regiuni cosmice: Cerul, Pământul și Infernul. *Dur-an-ki*, „legătura între Cer și Pământ“, era numele sanctuarelor din Nippur, Larsa și, fără îndoială, din Sippar. Babilonul avea o mulțime de nume, printre care „Casa de la baza Cerului și a Pământului“, „Legătura între Cer și Pământ“. Dar tot în Babilon se făcea legătura între Pământ și regiunile inferioare, căci orașul fusese construit pe *bāb-apsī*, „Poarta acelor *apsū*“[22]; *apsū* desemnând apele Haosului de dinaintea Creației. Regăsim aceeași tradiție la evrei. Stânca din Ierusalim se înfigea adânc în apele subterane *(tehōm)*. Se

spune în *Mișna* că Templul se află chiar deasupra acelor *tehōm* (echivalentul în ebraică a lui *apsū*)... Și așa cum în Babilon se află „poarta acelor *apsū*", stânca templului din Ierusalim închidea „trecerea spre *tehōm*"[23]. Concepții similare se întâlnesc și în lumea indo-europeană. La romani, de exemplu, *mundus* — adică brazda care se săpa în jurul locului în care urma să se întemeieze un oraș — constituie punctul de întâlnire între regiunile inferioare și lumea terestră. „Dacă acest *mundus* se deschide, este ca și cum s-ar deschide ușa acestor triste divinități infernale", spune Varro (citat de Macrobius, *Sat.*, I, 16, 18). Templul italic era zona de intersecție a lumilor superioare (divine), terestre și subterane.

Vârful Muntelui Cosmic nu este numai cel mai înalt punct de pe Pământ: el este și buricul Pământului, punctul din care a început Creația. Se întâmplă chiar ca tradițiile cosmologice să exprime simbolismul Centrului în termeni care par împrumutați direct din embriologie. „Prea Sfântul a creat lumea ca pe un embrion. Tot așa cum embrionul crește începând de la buric, Dumnezeu a început să creeze lumea de la buric, de unde apoi s-a răspândit în toate direcțiile." *Yoma* afirmă: „Lumea a fost creată începându-se cu Sionul"[24]. În *Rig-Veda* (de exemplu, X, 149), Universul este prezentat ca începându-și extensia dintr-un punct central (cf. comentariul lui Kirfel, *Kosmographie*, p. 8). Crearea omului ca o replică a cosmogoniei a avut loc, de asemenea, tot într-un punct central, în Centrul Lumii. Conform tradițiilor mesopotamiene, omul a fost conceput în „buricul Pământului" din UZU (carne) SAR (legătură) KI (loc, pământ), acolo unde se află și *Dur-an-ki*, „legătura între Cer și Pământ". Ohrmazd creează boul primordial *Evagdāth*, așa cum creează omul primordial, *Gajōmard*, în Centrul Lumii[25]. Paradisul în care Adam a fost creat dintr-o mână de lut se află, bineînțeles, în Centrul Cosmosului. Paradisul era „buricul Pământului" și, conform

unei tradiții siriene, fusese așezat pe un munte mai înalt decât toți munții. După cartea siriană *Peștera Comorilor*, Adam a fost creat în Centrul Pământului, exact în locul în care mai târziu s-a înălțat crucea lui Iisus. Aceleași tradiții au fost păstrate și de iudaism. Apocalipsa iudaică și *midrash*-ul precizează că Adam a fost conceput în Ierusalim[26]. Adam a fost îngropat exact în locul în care a fost creat, adică în Centrul Lumii, pe Golgota, sângele Mântuitorului — așa cum am văzut mai sus — îl va mântui și pe el.

Simbolismul Centrului este considerabil mai complex, dar cele câteva aspecte pe care le-am amintit sunt suficiente pentru studiul nostru. Să adăugăm numai că același simbolism a supraviețuit în lumea occidentală până în zorii timpurilor moderne. Atât de vechea concepție a Templului ca *imago mundi*, ideea că sanctuarul reproduce Universul în esența sa, s-a transmis arhitecturii sacre a Europei creștine: bazilica primelor secole ale erei noastre, asemeni catedralei evului mediu, reproduce simbolic Ierusalimul celest[27].

Cât despre simbolismul Muntelui, al Ascensiunii și al „Căutării Centrului“, acestea sunt clar atestate în literaturile medievale și apar, chiar dacă numai într-o manieră aluzivă, în anumite producții literare din ultimele secole[28].

REPETAREA COSMOGONIEI

„Centrul“ este deci zona sacrului prin excelență, aceea a realității absolute. Asemenea ei, toate celelalte simboluri ale realității absolute (Arbori ai Vieții și ai Imortalității, Fântâna tinereții etc.) se găsesc și ele tot într-un Centru. Drumul care duce spre centru este „un drum dificil“ *(dūrohana)* și aceasta se verifică la toate nivelurile realului: circumvoluțiunile greu accesibile ale unui templu (cum sunt cele ale templului

Barabudur); pelerinajul la locurile sfinte (Mecca, Hardawar, Ierusalim etc.); peregrinările pline de pericole ale expedițiilor eroice în căutarea Lânei de Aur, a Merelor de Aur, a Ierbii Vieții etc.; rătăcirile prin labirint; dificultățile celui care caută drumul către sine, către „centrul" ființei sale etc. Drumul este anevoios, plin de pericole, pentru că este, de fapt, un rit de trecere de la profan la sacru; de la efemer și iluzoriu la realitate și eternitate; din moarte în viață; de la om spre divinitate. Accesul la „Centru" echivalează cu o consacrare, cu o inițiere; unei existențe, ieri profane și iluzorii, îi succede acum o nouă existență, reală, durabilă, eficace.

Dacă actul Creației realizează trecerea de la nonmanifestat la manifestat, sau, ca să vorbim în termeni cosmologici, de la Haos la Cosmos; dacă actul Creației în toată întinderea obiectului lui s-a efectuat plecând de la „Centru"; dacă, în consecință, toate modalitățile de a fi, de la inanimat la viu, nu pot accede la existență decât într-o arie sacră prin excelență, atunci ni se limpezesc miraculos simbolismul orașelor sacre („centrele Lumii"), teoriile geomantice care inspiră întemeierea orașelor, concepțiile care justifică riturile construcției lor. Studiului acestor rituri de construcție și teoriilor pe care le implică i-am consacrat o lucrare anterioară[29]; facem cuvenita trimitere pentru lector. Amintim numai două idei importante:

1. orice creație repetă actul cosmogonic prin excelență: Creația Lumii;

2. în consecință, tot ceea ce este *întemeiat* se află în Centrul Lumii (pentru că, așa cum știm, Creația însăși s-a efectuat plecând de la un centru).

Din multitudinea de exemple pe care le avem la îndemână vom alege unul singur, interesant, de altfel, și pentru alte motive, pe care-l vom reaminti pe parcursul expozeului nostru. În Indii, „înainte de a pune o singură piatră... astrologul

indică locul fundațiilor care se află deasupra șarpelui care susține lumea. Meșterul zidar taie un țăruș din lemnul unui arbore *khadira* și-l înfige în pământ cu ajutorul unei nuci de cocos, exact în punctul desemnat, pentru a fixa în felul acesta capul șarpelui"[30]. Piatra de fundament *(padmaçilā)* se așază deasupra țărușului. Piatra de unghi se află exact în „Centrul Lumii". Dar actul întemeierii repetă în același timp actul cosmogonic, căci „a fixa", a înfige țărușul în capul șarpelui, înseamnă a imita gestul primordial al lui Soma (*Rig-Veda*, II, 12, 1) sau al lui Indra, când acesta din urmă „a lovit șarpele chiar în vizuină" (*Rig-Veda*, VI, 17, 9), când fulgerul lui „i-a tăiat capul" (*Rig-Veda*, I, 52, 10). Șarpele simbolizează haosul, amorful nonmanifestat. Indra întâlnește pe Vṛtra (*Rig-Veda*, IV, 19, 3), nedivizatul *(aparvan)*, netrezitul *(abudhyam)*, dormind *(abudhyamānam)*, scufundat în cel mai profund somn *(sushupānam)*, întins *(āçayānam)*. A-l trăzni și a-l decapita echivalează cu actul Creației, cu trecerea de la nonmanifestat la manifestat, de la amorf la formal. Vṛtra oprise Apele și le ascunsese în creierul munților. Asta vrea să spună: 1. sau că Vṛtra era stăpânul absolut — cum era Tiamat sau oricare altă divinitate ofidiană — al întregului Haos anterior Creației; 2. sau că Marele Șarpe păstra Apele pentru el singur, lăsând lumea întreagă pradă secetei. Fie că această confiscare a avut loc înaintea actului Creației, fie că ea se plasează după întemeierea lumii, sensul rămâne același: Vṛtra „împiedică"[31] lumea *să se facă* sau *să dureze*. Simbolul nonmanifestatului, latentului sau amorfului, Vṛtra reprezintă Haosul de dinaintea Creației.

În cartea noastră *Comentarii la legenda Meșterul Manole* am încercat să explicăm riturile de construcție prin imitarea gestului cosmogonic. Teoria pe care aceste rituri o implică poate fi concentrată astfel: nimic nu poate dura dacă nu este „animat", dacă nu este „înzestrat", printr-un sacrificiu care a

avut loc la întemeierea Lumii. Într-adevăr, în anumite cosmogonii arhaice Lumea s-a născut prin scrificiul unui monstru primordial, simbolul Haosului (Tiamat), sau prin acela al unui macrantrop cosmic (Ymir, Pan'Ku, Purușa). Pentru a asigura *realitatea* și *durata* unei construcții, se repetă actul divin al construcției exemplare: Creația lumilor și a omului. În prealabil, „realitatea" locului se obține prin consacrarea terenului, adică prin transformarea sa într-un „Centru"; apoi validitatea actului construcției este confirmată prin repetarea sacrificiului divin. Natural, consacrarea „Centrului" se petrece într-un spațiu calitativ distinct de spațiul profan. Prin paradoxul ritului, orice spațiu consacrat coincide cu Centrul Lumii, tot așa cum timpul unui ritual oarecare coincide cu timpul mitic al „începutului". Prin repetarea actului cosmogonic, timpul concret în care se efectuează construcția este proiectat în timpul mitic, *in illo tempore*, când a avut loc întemeierea Lumii. Astfel au fost asigurate *realitatea* și *durata* unei construcții, nu numai prin transformarea spațiului profan într-un spațiu transcendent („Centrul"), dar și prin transformarea timpului concret în timp mitic. Un ritual anumit, cum vom avea ocazia să vedem mai departe, se desfășoară nu numai într-un spațiu consacrat, adică esențialmente distinct de spațiul profan, ci chiar într-un „timp sacru", „în acel timp" *(in illo tempore, ab origine)*, adică în timpul când ritualul a fost săvârșit pentru prima oară de un zeu, un strămoș sau un erou.

MODELELE DIVINE ALE RITUALURILOR

Orice ritual are un model divin, un arhetip; acest fapt este suficient de cunoscut pentru ca să ne putem rezuma numai la rememorarea câtorva exemple. „Noi trebuie să facem ceea ce

zeii au făcut la început" (*Śatapatha Brāhmaṇa*, VII, 2, 1, 4). „Așa au făcut zeii; așa fac oamenii" (*Taïttirīa Brāhmaṇa*, I, 5, 9, 4). Acest adagiu indian rezumă întreaga teorie subiacentă a ritualurilor din toate țările. Găsim această teorie atât la popoarele așa-zis „primitive", ca și în culturile evoluate. Aborigenii din sud-estul Australiei, de exemplu, practică circumcizia cu ajutorul unui cuțit de piatră pentru că așa i-au învățat strămoșii mitici; negrii amazulus fac la fel pentru că Unkulunkulu (eroul civilizator) a decretat *in illo tempore*: „Bărbații trebuie să fie circumciși ca să nu semene cu copiii".[32] Ceremonia Hako a indienilor pawnee a fost revelată preoților de Tirawa, Zeul suprem, la începutul timpurilor. La sachalavii din Madagascar, „toate obiceiurile și ceremoniile familiale, sociale, naționale, religioase trebuie respectate conform cu *lilin-draza*, conform adică tradițiilor stabilite și legilor nescrise, moștenite de la strămoși..."[33]. Este inutil să înmulțim exemplele; toate actele religioase sunt presupuse a fi întemeiate de zei, de eroi civilizatori sau de strămoși mitici[34]. Să consemnăm în trecere că la „primitivi" nu numai ritualurile își au modelele lor mitice, dar orice activitate umană își dobândește eficacitatea în măsura în care *repetă* exact o acțiune săvârșită la începutul timpurilor de un zeu, un erou sau un strămoș. Vom reveni la sfârșitul capitolului asupra acestor acțiuni exemplare pe care oamenii nu fac decât să le repete neîncetat.

Totuși, trebuie să menționăm că o asemenea „teorie" nu justifică ritualul numai în culturile „primitive". În Egiptul ultimelor secole, de exemplu, puterea ritului și a verbului cu care erau înzestrați preoții se datora imitării gestului primordial al zeului Thot care a creat lumea prin forța Verbului său. Tradiția iraniană e convinsă că sărbătorile religioase au fost instaurate de Ohrmazd pentru a comemora etapele Creației Cosmosului care a durat un an. La sfârșitul fiecărei

perioade, reprezentând respectiv creația cerului, a apelor, a pământului, a plantelor, a animalelor și a omului, Ohrmazd se odihnea timp de cinci zile, instaurând astfel principalele sărbători mazdeene (cf. *Bundahišn*, I, A 18 sq.). Omul nu face decât să repete actul Creației; calendarul său religios comemorează pe durata unui an toate fazele cosmogonice care au avut loc *ab origine*. De fapt, anul sacru reia fără încetare Creația, omul este contemporan al cosmogoniei și al antropogoniei pentru că ritualul îl proiectează în epoca mitică a lui Dionysos; un orfic, prin ceremonialul inițiatic, repetă gesturile originare ale lui Orfeu etc.

Sabatul iudeo-creștin este și el o *imitatio dei*: Odihna în timpul sabatului reproduce gestul primordial al Domnului căci, în a șaptea zi a Creației, Dumnezeu „s-a odihnit de toate lucrurile sale pe care le-a făcut" (*Facerea*, 2, 2). Mesajul Mântuitorului este în primul rând un *exemplu* care cere să fie urmat. După ce a spălat picioarele apostolilor, Iisus le-a spus: „Că v-am dat vouă pildă, ca, precum v-am făcut Eu vouă, să faceți și voi" (*Ioan*, 13, 15). Umilința nu este decât o virtute; dar cea care se practică după modelul Mântuitorului este un act religios și un mijloc de salvare; „Precum eu v-am iubit pe voi, așa și voi unul pe altul să vă iubiți" (*Ioan*, 13, 34; 15, 12). Această dragoste creștină este consacrată prin exemplul lui Iisus. Practica actuală anulează păcatul condiției umane și divinizează omul. Cel care *crede* în Iisus poate *face* ceea ce El a făcut; limitele și neputința sunt abolite. „Cel care crede în Mine va face și el lucrurile pe care le fac Eu..." (*Ioan*, 14, 12). Liturghia este chiar comemorarea vieții și a crucificării Mântuitorului. Vom vedea mai departe că această comemorare este de fapt o reactualizare a „acelor timpuri".

Riturile matrimoniale au și ele un model divin și căsătoria umană reproduce o hierogamie, cu deosebire uniunea Cerului cu Pământul. „Eu sunt Cerul", spune soțul, „tu ești Pământul"

(dyaur aham, pritivī tvam; Bṛhadaranyaka Upaniṣad, VI, 4, 20). Încă în *Atharva Veda* (XIV, 2, 71), mirele și mireasa sunt asimilați Cerului și Pământului, în timp ce în alt imn (*Atharva Veda*, XIV, 1) fiecare gest nupțial este justificat printr-un prototip din timpurile mitice: „Cum Agni a luat mâna dreaptă a acestui pământ, așa te iau eu de mână... pentru ca zeul Savitar să te ia de mână... Tvashtar și-a împodobit rochia, ca să fie frumoasă după învățăturile lui Brhaspati și ale Poeților. Să umple Savitar și Bhaga această femeie de copii, cum au făcut pentru Fiica Soarelui!" (48, 49, 53). În ritualul procreației transmis de *Bṛhadaranyaka Upaniṣad*, actul generator devine o hierogamie de proporții cosmice, mobilizând un întreg grup de zei: „Vișnu să pregătească matricea; Tvashtar să desăvârșească formele; Prajāpati să reverse; Dhatar să depună în tine germenele" (VI, 4, 21). Didona celebrează căsătoria ei cu Eneas în toiul unei violente furtuni (Vergiliu, *Eneida*, IV, 160); uniunea lor coincide cu cea a elementelor; Cerul își îmbrățișeză mireasa, revărsându-se într-o ploaie roditoare. În Grecia, riturile matrimoniale imitau exemplul lui Zeus care se unea în secret cu Hera (Pausanias, II, 36, 2). Diodor din Sicilia (V, 72, 4) ne asigură că hierogamia cretană era imitată de locuitorii insulei: cu alte cuvinte, uniunea ceremonială își găsea justificarea într-un eveniment primordial care s-a petrecut „în acel timp".

Este important să scoatem în evidență structura cosmogonică a tuturor acestor rituri de căsătorie; nu este vorba numai de a imita un model exemplar, hierogamia între Cer și Pământ; se ține cont mai ales de rezultatul acestei hierogamii, *Creația cosmică*. Iată de ce în Polinezia când o femeie sterilă vrea să fie fecundată ea imită gestul exemplar al Mamei Primordiale care, *in illo tempore*, a fost întinsă la pământ de Marele Zeu, Io. Cu această ocazie se recită și mitul cosmogonic. Dimpotrivă, când se ajunge la un divorț, se

intonează o incantație care invocă „separarea Cerului de Pământ“[35]. Recitarea rituală a mitului cosmogonic cu ocazia căsătoriei e un obicei răspândit la multe popoare; vom reveni mai departe asupra lui. Să precizăm acum doar că mitul cosmogonic servește de model exemplar nu numai la căsătorii, ci oricăror ceremonii care urmăresc restaurarea *plenitudinii integrale*; iată de ce se recită mitul Creației Lumii când e vorba de vindecări, de fecundare, de naștere, de munci agricole etc. Cosmogonia reprezintă Creația prin excelență.

Demetra s-a unit cu Iason pe pământul proaspăt însămânțat, la începutul primăverii (*Odiseea*, V, 125). Sensul acestei uniuni este clar; ea contribuie la creșterea fertilității solului, a prodigiosului elan al forțelor de creație telurice. Acest obicei era destul de frecvent până în ultimul secol în nordul și centrul Europei (dovadă tradiția uniunii simbolice a cuplurilor pe ogor[36]). În China, cuplurile tinere mergeau primăvara să se unească pe iarbă ca să stimuleze „regenerarea cosmică“ și „germinația universală“. Într-adevăr, orice uniune umană își găsește modelul și justificarea în hierogamie, uniunea cosmică a elementelor. În cartea a patra din *Li Chi, Yueh Ling (Cartea Prescripțiilor lunare)* se precizează că soțiile se înfățișează la împărat pentru a coabita cu el în prima lună de primăvară, când se aude tunetul. Exemplul cosmic este urmat și de Suveran și de popor. Uniunea maritală este un rit integrat ritmului cosmic și validat prin această integrare.

Tot simbolismul paleooriental al căsătoriei poate fi explicat cu ajutorul modelelor celeste. Sumerienii celebrau uniunea elementelor în prima zi a Anului Nou; în tot Orientul antic această zi e celebrată prin mitul hierogamiei, cât și prin riturile unirii regelui cu zeița[37]. În prima zi a noului an, Iștar se culcă lângă Tammaz, iar regele reproduce această hierogamie mitică săvârșind uniunea rituală cu zeița (adică cu hierodula care o reprezintă pe pământ) într-o cameră secretă a

templului, acolo unde se află patul nupțial al zeiței. Uniunea divină asigură fecunditatea terestră; când Ninlil se unește cu Enlil, se revarsă ploaia[38]. Aceeași fecunditate este asigurată prin uniunea ceremonială a regelui, a cuplurilor pe pământ etc. Lumea se regenerează de fiecare dată când se imită hierogamia, adică de fiecare dată când săvârșește uniunea matrimonială. Cuvântul german *„Hochzeit"* derivă din *„Hochgezit"*, sărbătoarea Anului Nou. Căsătoria regenerează „anul" și conferă, prin urmare, rodnicie, opulență, fericire.

Asimilarea actului sexual cu muncile câmpului este frecventă în numeroase culturi[39]. În *Śatapatha Brāhmaṇa*, VII, 2, 2, 5, pământul este asimilat organului generator feminin *(yoni)* și sămânța cu *semen virile*. „Femeile voastre sunt ale voastre, ca și pământul" (*Coran*, II, 223). Majoritatea orgiilor colective își găsește justificarea rituală în creșterea forțelor vegetației; ele au loc în anumite epoci critice ale anului, când încolțesc semințele sau când se coc recoltele etc., și au întotdeauna o hierogamie ca model mitic. Așa este, de exemplu, orgia practicată de tribul Ewe (Africa Occidentală) în momentul când orzul începe să încolțească; orgia este legitimată de o hierogamie (tinerele fete sunt oferite zeului Python). Aceeași legitimitate o regăsim la populația Oraon; orgia lor are loc în mai, în perioada uniunii zeului Soare cu zeița Pământ. Toate aceste excese orgiace își găsesc într-un fel sau altul justificarea într-un act cosmic sau biocosmic: regenerarea anului, perioada critică a recoltelor etc. Băieții care se plimbau goi pe străzile Romei în timpul Floraliilor (27 aprilie) sau atingeau femeile cu mâna, în timpul Lupercaliilor, spre a le feri de sterilitate, libertățile permise cu ocazia sărbătorilor Holi în întreaga Indie, desfrâul practicat cu regularitate în Europa Centrală și Septentrională în timpul sărbătorilor recoltei și împotriva căruia autoritățile eclesiastice au avut de luptat din greu (cf., de exemplu,

Conciliul din Auxerre, în 590 etc.), toate aceste manifestări aveau și ele un prototip supraumann și tindeau să instaureze fertilitatea și opulența universală. (Pentru semnificația cosmologică a „orgiei“, vezi cap. II.)

Nu ne interesează pentru scopul pe care-l urmărim în prezentul studiu să știm în ce măsură *riturile* matrimoniale și orgia au creat miturile care le justifică. Ceea ce ne interesează este faptul că orgia, ca și căsătoria constituiau ritualuri imitând gesturile divine sau anumite episoade din drama sacrală a Cosmosului; ceea ce ne interesează este această legitimare a actelor umane printr-un model extrauman. Că mitul a urmat câteodată ritului — de exemplu, uniunile ceremoniale preconjugale au precedat apariția mitului relațiilor peconjugale dintre Hera și Zeus, mit care le-a servit de justificare —, constatarea nu diminuează cu nimic caracterul sacru al ritualului. Mitul nu este tardiv decât ca *formulă*; dar conținutul lui este arhaic și se referă la sacramente, adică la acte care presupun o realitate absolută, extraumană.

ARHETIPURI ALE ACTIVITĂȚILOR „PROFANE“

Într-o formulare sumară, s-ar putea spune că lumea arhaică ignoră activitățile „profane“; orice acțiune care are un scop precis — vânătoare, pescuit, agricultură, jocuri, conflicte, sexualitate etc. — participă într-un anumit fel la sacru. Cum vom vedea mai departe, nu sunt „profane“ decât activitățile care nu au semnificație mitică, adică cele lipsite de modele exemplare. Astfel, se poate spune că orice activitate responsabilă care urmărește un scop precis este, pentru lumea arhaică, un ritual. Dar pentru că majoritatea acestor activități au suferit un îndelung proces de desacralizare și au devenit, în

societățile moderne, activități „profane“, am convenit să le grupăm aparte.

Iată, de exemplu, dansul. Toate dansurile au fost la origine sacre; cu alte cuvinte, au avut un model extrauman. Că acest model a fost uneori un animal totemic sau emblematic, ale cărui mișcări erau reproduse în scopul de a conjura prin magie prezența sa concretă, spre a-l face să se înmulțească în număr, și a obține pentru om incorporarea în animal; că modelul a fost în alte cazuri revelat de o divinitate (de exemplu, dansul pyrrhic, dans cu arme, creat de Atena etc.) sau de către un erou (cf. dansul lui Teseu în labirint); că dansul era executat în scopul dobândirii hranei sau ca un omagiu adus morților sau pentru a asigura ordinea în Cosmos; că avea loc în timpul inițierilor, al ceremoniilor magico-religioase, al căsătoriilor etc., sunt detalii peste care putem trece. Ceea ce ne interesează este presupusa lui origine extraumană (căci orice dans a fost creat *in illo tempore*, în epoca mitică, de un „strămoș“, de un animal totemic, de un zeu sau de un erou). Ritmurile coregrafice își au modelul în afara vieții profane a omului; fie că ele reproduc mișcările animalului totemic sau emblematic, sau chiar cele ale astrelor; fie că se constituie în ritualuri prin ele însele (pași labirintici, salturi, gesturi efectuate cu ajutorul instrumentelor ceremoniale etc.), dansurile imită totdeauna un gest arhetipal sau comemorează un moment mitic. Într-un cuvânt, sunt o repetare și, în consecință, o reactualizare a „acelui timp“.

Lupte, conflicte, războaie au în majoritatea timpului o cauză și o funcție rituale. Este o opoziție stimulativă între cele două jumătăți ale clanului sau o luptă între reprezentanții a două divinități (de exemplu, în Egipt, lupta între cele două grupări reprezentându-i pe Osiris și pe Seth) care comemorează totdeauna un episod din drama cosmică și divină. Nu se poate explica nicidecum războiul sau duelul

prin motive raționaliste. Hocart a pus foarte bine în evidență rolul ritual al ostilităților[40]. De fiecare dată când un conflict se repetă, el este și imitarea unui model arhetipal. În tradiția nordică, primul duel a avut loc când Thōrr, provocat de uriașul Hrungnir, s-a întâlnit cu acesta la „frontieră" și l-a învins într-o luptă de unul singur. Se regăsește acest motiv în mitologia indo-europeană și Georges Dumézil[41] are dreptate să-l considere ca pe o versiune tardivă, dar totuși autentică, a unui scenariu foarte vechi al unei inițieri militare. Tânărul războinic trebuia să reproducă lupta dintre Thōrr și Hrungnir; într-adevăr, inițierea militară constă într-un act de bravură al cărui prototip mitic este uciderea unui monstru tricefal. Freneticii *berserkir*, războinici feroce, realizau cu adevărat starea de furie sacră *(wut, ménos, furor)* a modelului primordial.

Ceremonia indiană a sfințirii unui rege, *rājasūya*, „nu este decât reproducerea terestră a anticei consacrări pe care Varuna, primul Suveran, a făcut-o spre folosul său, repetă la tot pasul *Brāhmaṇele*... De-a lungul explicațiilor rituale revine, fastidioasă dar instructivă, afirmația că, dacă regele face cutare sau cutare gest, este pentru că în zorii timpurilor în ziua consacrării sale Varuna a făcut acest gest"[42]. Și același mecanism poate fi pus în evidență în toate celelalte tradiții, în măsura în care documentația de care dispunem ne permite (cf. operele clasice ale lui Moret despre caracterul sacru al regalității egiptene, și ale lui Labat despre regalitatea asiro-babiloniană). Ritualurile de construcție repetă actul primordial al construcției cosmogonice. Scrificiul care are loc în timpul edificării unei case (a unei biserici, a unui pod etc.) nu este decât imitarea în plan uman a sacrificiului primordial celebrat *in illo tempore* pentru a da naștere lumii (a se vedea cap. II).

În privința valorii magice și farmaceutice a anumitor ierburi, ea se datorează, la fel, unui prototip celest al plantei

sau faptului că a fost culeasă pentru prima oară de un zeu. Nici o plantă nu este prețioasă în sine, ci numai prin participarea la un arhetip sau prin repetarea anumitor gesturi și cuvinte care, izolând planta de spațiul profan, o consacră. Astfel, două formule de incantații anglo-saxone din secolul al XVI-lea, care se pronunțau în timpul culegerii plantelor medicinale, precizează originea virtuților lor terapeutice: au crescut pentru prima oară (adică *ab origine*) pe muntele sfânt al Calvarului (în „centrul" Pământului): „Bună ziua, iarbă sfântă care crești pe pământ și ai răsărit mai întâi pe muntele Calvarului, tu ești bună pentru tot felul de răni; în numele blândului Iisus eu te culeg" (1584). „Sfântă ești verbină care crești pe pământ și care prima oară te-au aflat pe muntele Calvarului. Tu ai vindecat pe Mântuitorul nostru Iisus Hristos și i-ai închis rănile sângerânde; în numele Tatălui, al Fiului și al Sfântului Duh te culeg." Se atribuie eficacitatea acestor ierburi faptului că prototipul lor a fost descoperit într-un moment cosmic decisiv („în acel timp") pe muntele Calvarului. Și-au primit consacrarea pentru că au vindecat rănile Mântuitorului. Eficacitatea ierburilor culese nu se valorifică decât prin faptul că omul care le culege repetă acest gest primordial al vindecării. Iată de ce o veche formulă incantatorie spune: „Vom culege ierburi ca să le punem pe rănile Mântuitorului."[43]

Aceste formule de magie populară creștină continuă o veche tradiție. În India, de exemplu, iarba *Kapitthaka (Feronia elephantum)* vindecă neputința sexuală căci, *ab origine*, Gandharva a folosit-o pentru a-i reda lui Varuna virilitatea. În consecință, culesul ritual al ierburilor este efectiv o repetare a actului lui Gandharva. „Tu, iarbă pe care Gandharva te-a săpat pentru Varuna care-și pierduse bărbăția, noi te săpăm!" (*Atharva Veda*, IV, 4, 1). O lungă invocație figurând în Papirusul lui Paris indică statutul excepțional al

ierbii culese: „Tu ai fost semănată de Cronos, culeasă de Hera, conservată de Ammon, născută de Isis, hrănită de Zeus cel ploios; roua și Soarele te-au crescut..." Pentru creștini, ierburile medicinale își datorau eficacitatea faptului că au fost găsite pentru prima oară pe muntele Calvarului. Pentru cei vechi, ierburile medicinale își datorau virtuțile curative faptului că fuseseră pentru prima oară descoperite de zei. „Betonică, tu care ai fost pentru prima oară descoperită de Esculap sau de centaurul Chiron...", aceasta este invocația recomandată de un tratat erboristic[44].

Ar fi fastidios – și chiar inutil pentru scopul acestui eseu — să amintim prototipurile mitice ale tuturor activităților umane. Că justiția umană, de exemplu, întemeiată pe ideea de lege, are un model celest și transcendent în normele cosmice (*tao, artha, ṛta, tzedek, themis* etc.) este un fapt prea cunoscut ca să mai insistăm. Că „operele de artă ale umanității sunt imitații ale artei divine" (*Aitareya Brāhmaṇa*, VI, 27; cf. Platon, *Legile*, 667–669; *Politicul*, 306 d etc.) este, la fel, un laitmotiv al esteticilor arhaice pe care studiile lui Ananda K. Coomaraswamy l-au pus admirabil în evidență[45]. Este interesant de remarcat că starea de beatitudine ea însăși, *eudaimonia*, este o imitație a condiției divine, ca să nu mai spunem nimic despre diversele feluri de *enthousiasmos* create în sufletul omului prin repetarea anumitor acțiuni realizate de zei *in illo tempore* (orgia dionysiacă etc.); „Activitatea divinității, a cărei beatitudine depășește totul, este numai și numai contemplativă și dintre activitățile umane cea mai fericită între toate este cea care se apropie cel mai mult de activitatea divină" (*Et. Nic.*, 1178 b, 21): „a se face pe cât e posibil asemenea divinității" (*Teetet*, 1770 e); *haec hominis est perfectio, similitudo Dei* (Sfântul Toma d'Aquino).

Trebuie să adăugăm că, pentru societățile tradiționale, toate actele importante ale vieții curente au fost revelate

ab origine de zei sau de eroi. Oamenii nu fac decât să repete la infinit aceste gesturi exemplare și paradigmatice. Tribul australian Yuin este convins că Daramulun, „All Father", a inventat special pentru el toate instrumentele și toate armele pe care le-a întrebuințat până astăzi. La fel, tribul Kurnai este convins că Munganngaua, Ființă Supremă, a trăit pe lângă el, pe Pământ, la începuturile timpului ca să-l învețe cum să-și fabrice uneltele de muncă, bărcile, armele, „într-un cuvânt, toate meseriile pe care le cunoaște"[46]. În Noua Guinee, numeroase mituri vorbesc de lungi călătorii pe mare, furnizând astfel „modele navigatorilor actuali" și, de asemenea, modele pentru toate celelalte activități, „fie că este vorba de dragoste, de război, de pescuit, de adus ploaia sau de orice altceva... Povestea furnizează precedente pentru diferitele momente ale construcției unei bărci, pentru tabuurile sexuale pe care ea le implică etc." Când un căpitan pornește pe mare, el personifică eroul mitic Aori. „El poartă costumul pe care Aori îl îmbrăca, după cum spune mitul; are ca și el figura înnegrită și în păr un *love* asemănător cu cel pe care Aori l-a răpit din capul lui Iviri. El dansează pe platformă și-și deschide brațele cum Aori își desfăcea aripile... Un pescar mi-a spus că atunci când vâna pești (cu arcul) el se lua drept Kivavia. El nu implora favoarea și ajutorul acestui erou mitic: se confunda cu el."[47]

Acest simbolism al precedentelor mitice se întâlnește și în alte culturi primitive. În privința populației karuk din California, J. P. Harrington scrie: „Tot ceea ce face un karuk, face numai pentru că Ikxareyavii i-au arătat cum să facă în timpurile mitice. Ikxareyavii erau oamenii care locuiau în America înainte de sosirea indienilor. Karukul modern, neștiind cum să traducă acest cuvânt, propune echivalențe ca «prinț», «șef», «înger»... Ei n-au rămas decât timpul necesar ca să-i învețe și să întemeieze toate obiceiurile, zicând de

fiecare dată karukilor: «Iată cum ar trebui să facă oamenii.» Actele și cuvintele lor sunt și astăzi amintite, citate în formule magice de către karuki."[48]

Acel sistem curios de comerț ritual, *potlach*, care se întâlnește în nord-vestul Americii și căruia Marcel Mauss i-a consacrat un studiu celebru *(Essai sur le don, forme archaïque de l'échange)* nu este decât repetarea unui obicei introdus de strămoși în epoca mitică. Și exemplele se pot înmulți ușor[49].

MITURILE ȘI ISTORIA

Fiecare din exemplele citate în prezentul capitol ne revelează aceeași concepție ontologică „primitivă": un obiect sau un act nu devine real decât în măsura în care *imită* sau *repetă* un arhetip. Astfel, *realitatea* se dobândește exclusiv prin *repetare* sau *participare*; tot ceea ce nu are un model exemplar este „golit de sens", adică lipsit de realitate. Oamenii ar avea deci tendința să devină arhetipali și paradigmatici. Această tendință poate părea paradoxală, în sensul că omul culturilor tradiționale nu se recunoaște ca real decât în măsura în care încetează să mai fie el însuși (pentru un observator modern) și se mulțumește *să imite* și *să repete* gesturile *altcuiva*. Cu alte cuvinte, el nu se recunoaște ca *real*, adică „autentic el însuși", decât în măsura în care încetează pe drept cuvânt să mai fie. S-ar putea deci spune că această ontologie „primitivă" are o structură platoniciană, și Platon ar putea fi considerat în acest caz ca filosoful, prin excelență, al „mentalității primitive", ca și cum gânditorul ar fi reușit să valorifice filosofic modurile de existență și comportament ale umanității arhaice. Evident, „originalitatea" geniului său filosofic n-ar fi cu nimic diminuată; căci marele merit al lui Platon rămâne efortul său în vederea justificării teoretice a acestei viziuni a

umanității arhaice, și aceasta prin mijloacele dialectice pe care spiritualitea epocii sale i le punea la dispoziție.

Dar interesul nostru nu se îndreaptă asupra acestui aspect al filosofiei platoniciene, el vizează ontologia arhaică. Recunoașterea structurii platoniciene a acestei ontologii nu ne-ar duce prea departe. La fel de importantă este și cea de a doua concluzie care se degajă din analiza faptelor citate în paginile precedente, adică abolirea timpului prin imitarea arhetipurilor și repetarea gesturilor paradigmatice. Un sacrificiu, de exemplu, nu numai că reproduce exact sacrificiul inițial revelat de un zeu *ab origine*, la începutul timpurilor, ci chiar *are loc* în acel moment mitic primordial; cu alte cuvinte, orice scrificiu *repetă* sacrificiul inițial și coincide cu el. Toate sacrificiile sunt săvârșite în același moment mitic al începutului; prin paradoxul ritului, timpul profan și durata sunt suspendate. La fel se întâmplă cu toate repetările, adică imitațiile arhetipurilor; prin această imitație omul este proiectat în epoca mitică în care arhetipurile s-au revelat pentru prima oară. Observăm deci și un al doilea aspect al ontologiei primitive; în măsura în care un act (sau un obiect) dobândește o anumită *realitate* prin repetarea gesturilor paradigmatice și numai prin aceasta, se produce implicit și o abolire a timpului profan, a duratei, a „istoriei“, și cel care reproduce gestul exemplar se trezește transportat în epoca în care a avut loc acest gest exemplar.

Abolirea timpului profan și proiectarea omului în timpul mitic nu se face, natural, decât la intervale esențiale, adică în cele în care omul este *cu adevărat el însuși*: în momentul ritualurilor sau al actelor importante (alimentație, generare, ceremonii, vânătoare, pescuit, război, muncă etc.). Restul vieții sale se petrece într-un timp profan lipsit de semnificație: în „devenire“. Textele brahmanice pun foarte clar în lumină eterogenitatea celor două timpuri, sacru și profan, a modalității

zeilor legați de „nemurire" și cea a oamenilor legați de „moarte". În măsura în care el repetă sacrificiul arhetipal, sacrificatorul în plină operație ceremonială abandonează lumea profană a muritorilor și se inserează în lumea divină a nemuritorilor. O și declară, de altfel, în acești termeni: „Am atins Cerul, pe zei; am devenit nemuritor!" (*Taïttirīya Samhitā*, 1, 7, 9). Dacă ar coborî în lumea profană, pe care a părăsit-o în timpul ritului, fără o anume pregătire, ar muri pe loc; iată de ce diverse rituri de desacralizare sunt indispensabile pentru a-l reintegra pe sacrificator în timpul profan. Așa se întâmplă și în timpul uniunii ceremoniale sexuale; omul încetează să mai trăiască în timpul profan și lipsit de sens pentru că el imită un arhetip divin („Eu sunt Cerul, tu ești Pământul" etc.). Pescarul melanezian, când pleacă pe mare, *devine* Aori și se află proiectat în timpul mitic, în momentul în care a avut loc călătoria paradigmatică. Așa cum spațiul profan este abolit de simbolismul Centrului care proiectează orice templu, palat sau construcție în punctul central al spațiului mitic, tot așa orice acțiune plină de sens săvârșită de omul arhaic, orice acțiune *reală*, adică orice repetare a unui gest arhetipal, suspendă durata, abolește timpul profan și participă la timpul mitic.

Că această suspendare a timpului profan corespunde unei necesități profunde pentru omul arhaic, vom avea ocazia s-o constatăm în capitolul următor, când vom examina o serie de concepții paralele în legătură cu regenerarea timpului și simbolismului Anului Nou. Vom înțelege atunci semnificația acestei necesități și vom vedea din capul locului cum omul culturilor arhaice suportă greu „istoria" și se străduiește s-o abolească periodic. Faptele pe care le-am examinat în prezentul capitol vor dobândi atunci și alte semnificații. Dar, înainte de a aborda problema regenerării timpului, e bine să cercetăm dintr-un punct de vedere diferit *mecanismul*

transformării omului în arhetip prin repetare. Să examinăm un caz precis; în ce măsură memoria colectivă păstrează amintirea unui eveniment „istoric“? Am văzut că războinicul, oricare ar fi el, imită „un erou“ și încearcă să se apropie cât mai mult posibil de acest model arhetipal. Să vedem acum ce-și amintește un popor dintr-un personaj istoric bine atestat de documente. Atacând problema din acest punct de vedere vom face un pas înainte, pentru că avem de-a face de astă dată cu o societate care, cu toate că e „populară“, nu poate fi calificată drept „primitivă“.

Astfel, ca să dăm un singur exemplu, se cunoaște mitul paradigmatic al luptei dintre Erou și un șarpe uriaș, adesea tricefal, înlocuit câteodată de un monstru marin (Indra, Herakles etc.; Marduk). Acolo unde tradiția se mai bucură de o anumită actualitate, marii suverani se consideră a fi imitatorii eroului primordial: Darius se socotea un nou Thraetaona, eroul mitic iranian care ucisese un monstru tricefal; *pentru* el — și *prin* el — istoria este regenerată, căci ea nu era, de fapt, decât reactualizarea unui mit eroic primordial. Adversarii Faraonului erau considerați drept „fii ai pustiei, ai lupilor, ai câinilor“ etc. În textul numit *Cartea lui Apophiș*, dușmanii care luptă împotriva Faraonului sunt identificați cu dragonul Apophiș, în timp ce însuși Faraonul era asimilat zeului Ra, învingător al Dragonului[50]. Aceeași transfigurare a istoriei în mit, dar dintr-o altă perspectivă, se regăsește în viziunile poeților evrei. Pentru a putea „suporta istoria“, adică înfrângerile militare și umilințele politice, evreii interpretau evenimentele contemporane prin intermediul unui foarte vechi mit cosmogonic-eroic care implica, evident, victoria provizorie a Dragonului, dar mai ales uciderea lui în final de către un Rege-Mesia. Astfel că imaginația lor acorda regilor păgâni (fragment Zadochit, IX, 19–20) trăsăturile Dragonului: așa este descris Pompei în Psalmii lui Solomon (9, 29),

Nabucodonosor prezentat de Ieremia (51, 34). Și în testamentul lui Asher (VII, 3) Mesia ucide Dragonul sub apă (cf. Psalmul 74, 13).

În cazul lui Darius și al Faraonului, ca și în tradiția mesianică a evreilor, avem de-a face cu concepția unei „elite“ care interpretează istoria contemporană prin intermediul unui mit. Este deci vorba de o serie de evenimente contemporane articulate și interpretate conform unui model atemporal al mitului eroic. Pentru un modern hipercritic, pretenția lui Darius ar putea părea lăudăroșenie sau propagandă politică și transformarea mitică a regilor păgâni în dragoni ar reprezenta o laborioasă invenție a unei minorități ebraice incapabile să suporte „realitatea istorică“ și doritoare să se consoleze cu orice preț refugiindu-se în mit și în *wishful-thinking*. Că o asemenea interpretare este eronată, pentru că ea nu ține cont în nici un fel de structura mentalității arhaice, aceasta reiese, printre altele, din faptul că memoria populară aplică o articulație și o interpretare absolut analoage evenimentelor și personajelor istorice. Dacă transformarea în mit a biografiei lui Alexandru cel Mare poate fi suspectată de a avea o origine literară și poate, în consecință, fi acuzată de artificialitate, această obiecție nu are nici o valoare cât privește documentele pe care le vom prezenta mai departe.

Deudonné de Gozon, al treilea Mare Maestru al Cavalerilor Sfântului Ioan din Rodos, a rămas celebru pentru uciderea dragonului din Malpasso. Cum e și firesc, prințului de Gozon îi sunt atribuite în legendă virtuțile Sfântului Gheorghe, cunoscut pentru lupta lui victorioasă împotriva monstrului. Inutil să precizăm că lupta prințului de Gozon nu este menționată în documentele timpului său și că a început să se vorbească despre ea abia când s-au împlinit *două secole* de la nașterea eroului. Cu alte cuvinte, din simplul fapt că a fost considerat un erou, prințul de Gozon a fost integrat unei

categorii, a devenit un arhetip fără să se mai țină cont de faptele sale autentice, *istorice*, conferindu-i-se o biografie mitică în care era *imposibil* să se omită lupta contra unui monstru reptilian[51].

P. Caraman, într-un studiu foarte documentat despre geneza baladei istorice, ne informează că dintr-un eveniment istoric bine determinat (o iarnă deosebit de aspră menționată în cronica lui Leunclavius și în cronicile poloneze, și în timpul căreia o armată turcească și-a aflat moartea în Moldova) n-a mai rămas aproape nimic în balada românească în care se relatează această expediție catastrofică a turcilor, evenimentul istoric fiind în întregime transformat într-un fapt mitic (Malcoș Pașa în luptă cu regele Iarna[52] etc.).

Această „mitizare“ a personalităților istorice se observă într-o manieră absolut analoagă în poezia eroică iugoslavă. Marco Krajlevič, protagonistul epopeii iugoslave, s-a făcut cunoscut prin faptele sale vitejești din a doua jumătate a secolului al XIV-lea. Existența lui istorică nu poate fi pusă la îndoială și se cunoaște chiar data morții sale (1394). Dar, o dată intrată în memoria populară, personalitatea istorică a lui Marko este abolită și biografia sa, reconstituită urmând normele mitice. Mama lui e o *Vila*, o zână, tot așa cum eroii greci erau fiii unor nimfe sau ai unor naiade. Soția lui este tot o *Vila*, pe care el o cucerește prin șiretlic și căreia îi ascunde cu mare grijă aripile, de teamă să nu le găsească și să-și ia zborul, părăsindu-l (ceea ce se verifică, de altfel, în alte variante ale baladei, după nașterea primului copil; cf. mitul eroului maori Tawhaki pe care soția, o zână coborâtă din cer, îl părăsește după ce i-a născut un copil). Marko se luptă cu un balaur cu trei capete și îl ucide, prin analogie cu modelul arhetipal al lui Indra, Thraetaona, Herakles[53] etc. Conform mitului „fraților dușmani“, el se luptă și cu fratele lui, Andrija, și-l ucide. Anacronismele abundă în ciclul lui Marko,

precum în toate celelalte cicluri epice arhaice. Mort în 1394, este când prietenul, când dușmanul lui Ioan Huniade care se distinsese în lupta împotriva turcilor pe la 1450. (Este interesant de remarcat că apropierea între acești doi eroi este atestată în manuscrisele baladelor epice din secolul al XVII-lea, adică două sute de ani după moartea lui Huniade. În poemele epice moderne, anacronismele sunt mult mai rare[54]. Personajele celebrate în ele n-au avut încă timp să fie transformate în eroi mitici.)

Același prestigiu mitic aureolează și alți eroi din poezia epică iugoslavă. Vukashin și Novak se căsătoresc cu zâne *(Vila)*. Vuk („Balaurul Despot“) se luptă cu balaurul din Jastrebac și poate el însuși să se transforme în balaur. Vuk, care domnea în Srijem între 1471 și 1485, vine în ajutorul lui Lazar și Milica, morți cu un secol mai înainte. În poemele în care acțiunea gravitează în jurul primei bătălii de la Kossovo (1389) este vorba despre personaje decedate de douăzeci de ani (de exemplu, Vukashin) sau care vor muri abia peste un secol (Erceg Stjepan). Zânele *(Vila)* îi vindecă pe eroii răniți, îi învie, le prezic viitorul, îi avertizează de pericolele iminente etc., tot așa cum în mit o ființă feminină ajută și protejează eroul. Nici o „probă“ eroică nu lipsește: să străpungă un măr cu arcul, să sară peste mai mulți cai, să recunoască o tânără în mijlocul unui grup de tineri îmbrăcați toți la fel[55] etc.

Anumiți eroi ai bâlinelor rusești se leagă foarte probabil de prototipuri istorice. Mulți eroi ai ciclului din Kiev sunt menționați în cronici. Dar istoricitatea lor se oprește aici. Nu se poate preciza dacă prințul Vladimir care formează nucleul ciclului din Kiev este Vladimir I, mort la 1015, sau strănepotul său, Vladimir II, care domnește între 1113 și 1125. Cât despre marii eroi ai bâlinelor din acest ciclu, Sviatogor, Mikula și Volga, elementele istorice conservate de figurile și aventurile lor se reduc aproape la nimic. În cele din

urmă ajung să semene până la confuzie cu eroii miturilor și poveștilor populare. Unul dintre protagoniștii ciclului din Kiev, Diebrûnia Nikitici, care figurează uneori în bâline ca nepotul lui Vladimir, își datorează faima cea mai mare unei fapte net mitice: el ucide un balaur cu douăsprezece capete. Un alt erou al bâlinelor, Sfântul Mihail din Potuka, învinge și el un balaur care era pe punctul de a devora o tânără fată care i se adusese drept ofrandă.

Se asistă într-un anumit fel la metamorfoza unui personaj istoric în erou mitic. Nu vorbim numai de elementele supranaturale la care se face apel pentru a fortifica legenda: de exemplu, eroul Volga din ciclul Kievului se transformă în pasăre sau în lup, nici mai mult nici mai puțin decât un șaman sau un personaj din legendele vechi; Egori vine pe lume cu picioare de argint, cu brațe de aur și capul acoperit de perle; Ilya din Murom seamănă mai degrabă cu un uriaș din povestirile folclorice: nu pretinde el că poate să facă să se atingă Cerul cu Pământul? etc. Mai e încă altceva: mitizarea prototipurilor istorice care au furnizat protagoniști cântecelor populare epice se modelează după un etalon exemplar: ei sunt „făcuți să semene“ cu Eroii miturilor vechi. Toți seamănă între ei printr-o naștere miraculoasă, la fel ca în *Mahābhārata* și în poemele homerice, cel puțin unul dintre părinți e o divinitate. Ca în cântecele epice tătare și polineziene, eroii întreprind o călătorie în Cer sau coboară în Infern.

Să repetăm, caracterul istoric al personajelor cântate în poezia epică este indiscutabil. Dar istoricitatea lor nu rezistă mult timp acțiunii corosive a mitizării. Evenimentul istoric în sine, oricare ar fi importanța lui, nu este reținut de memoria populară și amintirea lui nu înflăcărează imaginația poetică decât în măsura în care acest eveniment istoric se apropie de un model mitic. În bâlina consacrată catastrofelor invaziei napoleoniene din 1812 a fost uitat rolul țarului Alexandru I ca

şef al armatei ruse, s-au uitat numele şi importanţa luptei de la Borodino, numai figura de Erou popular al lui Kutuzov mai supravieţuieşte. În 1912, un regiment sârbesc l-a văzut pe Marko Krajlevič conducând un atac împotriva castelului de la Prilip care cu secole în urmă fusese reşedinţa acestui erou popular: a fost de ajuns o faptă mai deosebită de vitejie pentru ca imaginaţia populară să pună stăpânire pe ea şi s-o asimileze arhetipului tradiţional al faptelor de vitejie ale lui Marko, cu atât mai mult cu cât era vorba de propriul lui castel.

„Myth is last — not the first — stage in the development of a hero" (Chadwick, vol. III, p. 762). Dar asta nu face decât să confirme concluzia la care au ajuns numeroşi cercetători (Cf. Caraman etc.), că amintirea unui eveniment istoric sau a unui personaj autentic nu rezistă mai mult de două, trei secole în memoria populară. Şi aceasta pentru că memoria populară reţine cu greutate evenimentele „individuale", figurile „autentice". Ea funcţionează prin intermediul unor structuri diferite; *categorii* în loc de *evenimente, arhetipuri* în loc de *personaje istorice*. Personajul istoric este asimilat modelului mitic (erou etc.), în timp ce evenimentul este integrat în categoria acţiunilor mitice (lupta împotriva monstrului, fraţi duşmani etc.). Dacă anumite poeme epice conservă ceea ce se numeşte „adevărul istoric", acest „adevăr" nu conţine aproape niciodată personajele şi evenimentele precise, ci instituţii, obiceiuri, peisaje. Aşa, de exemplu, cum observă şi M. Murko, poemele epice sârbeşti descriu într-o manieră destul de exactă viaţa de frontieră austro-turcă şi turco-veneţiană înainte de pacea de la Carlovitz din 1699[56]. Dar asemenea „adevăruri istorice" nu se referă la „personalităţi" sau „evenimente", ci la forme tradiţionale ale vieţii sociale şi politice (a căror „devenire" e mai lentă decât „devenirea" individuală), într-un cuvânt la arhetipuri.

Memoria colectivă este anistorică. Această afirmație nu implică nici „o origine populară“ a folclorului, nici o creație colectivă a poeziei epice. Murko, Chadwick și alți savanți au scos în evidență rolul personalității creatoare, al „artistului“ în invenția și dezvoltarea poeziei epice. Vrem doar să spunem că — independent de originea temelor folclorice și de talentul mai mic sau mai mare al creatorului poeziei epice — amintirea evenimentelor istorice și a personajelor autentice se modifică după două sau trei secole pentru ca să poată fi ajustată mentalității arhaice care nu poate accepta *individualul* și nu conservă decât *exemplarul*. Această reducție a evenimentelor la categorii și a individualităților la arhetipuri, realizată de conștiința straturilor populare europene succesive până în zilele noastre, se efectuează în conformitate cu ontologia arhaică. S-ar putea spune că memoria populară restituie personajului istoric al timpurilor moderne semnificația sa de imitator al unui arhetip și de reproducător de gesturi arhetipale — semnificație de care membrii societăților arhaice au fost și continuă să fie conștienți (așa cum o arată exemplele citate în acest capitol), dar care a fost uitată, de exemplu, de personaje ca Dieudonné de Gozon sau Marko Krajlevič.

Se întâmplă câteodată, foarte rar, să se poată surprinde pe viu transformarea unui eveniment în mit. Cu puțin timp înaintea ultimului război, folcloristul român Constantin Brăiloiu a avut ocazia să înregistreze o admirabilă baladă într-un sat din Maramureș. Era vorba de o dragoste tragică; logodnicul fusese vrăjit de o zână a munților și cu câteva zile înaintea nunții această zână l-a aruncat, din gelozie, de pe vârful unei stânci. A doua zi niște ciobani i-au găsit trupul și, într-un copac, pălăria. Ei i-au adus trupul în sat și fata le-a ieșit în întâmpinare: zărindu-și logodnicul neînsuflețit, ea intonează o lamentație funebră plină de aluzii mitologice, text

liturgic de o frustă frumusețe. Acesta era conținutul baladei. Tot înregistrând variantele pe care le putuse culege, folcloristul întreabă când a avut loc tragedia: i se răspunde că e o poveste foarte veche, care s-a petrecut „de demult". Dar continuându-și ancheta, folcloristul află că evenimentul data numai de patruzeci de ani. În cele din urmă, descoperă că eroina este încă în viață. Îi face o vizită și ascultă istoria chiar din gura ei. Era o tragedie destul de banală: din neatenție, logodnicul ei a alunecat într-o seară în prăpastie; n-a murit pe loc; țipetele i-au fost auzite de munteni, care l-au adus acasă, unde s-a stins la scurt timp. La înmormântare, logodnica și celelalte femei din sat au repetat lamentațiile rituale obișnuite, fără cea mai mică aluzie la vreo zână a munților.

Astfel că numai câțiva ani fuseseră destui, în ciuda prezenței martorului principal, pentru ca să se despoaie evenimentul de orice autenticitate istorică și să fie transformat într-o povestire legendară: zâna geloasă, asasinarea logodnicului, descoperirea corpului neînsuflețit, bocetul logodnicei bogat în teme mitologice. Aproape tot satul fusese contemporan cu faptul autentic, istoric; dar faptul ca atare nu-i putea satisface: moartea tragică a mirelui în ajunul cununiei era altceva decât o simplă moarte prin accident; ea avea un sens ocult care nu putea fi revelat decât prin integrarea lui în categoria mitică. Mitizarea accidentului nu s-a limitat numai la creația unei balade; se povestea istoria zânei geloase chiar când se vorbea liber, „prozaic", despre moartea mirelui. Când folcloristul atrăgea atenția țăranilor asupra versiunii autentice, ei răspundeau că bătrâna uitase, că durerea aproape îi luase mințile. Numai mitul spune adevărul: adevărata istorie nu mai era decât o minciună. Nu era oare *mitul* mai adevărat din moment ce el restituia *istoriei* un sunet mai profund și mai bogat, revelând un destin tragic?

Caracterul anistoric al memoriei populare, neputința memoriei colective de a reține evenimentele și individualitățile istorice atât timp cât nu sunt transformate în arhetipuri, adică atât timp cât nu sunt anulate toate particularitățile „istorice“ și „personale“, pun o serie de probleme noi pe care suntem obligați să le lăsăm deoparte deocamdată. Dar avem de pe acum dreptul să ne întrebăm dacă importanța arhetipurilor pentru conștiința omului arhaic și incapacitatea memoriei populare de a reține altceva decât arhetipuri nu ne revelează ceva mai mult decât rezistența spiritualității tradiționale în privința istoriei; dacă această incapacitate nu ne revelează cumva caducitatea sau, în tot cazul, caracterul secundar al individualității umane ca atare, individualitate a cărei spontaneitate creatoare constituie, în ultimă analiză, autenticitatea și ireversibilitatea istoriei. E remarcabil, în orice caz, că, pe de o parte, memoria populară refuză să păstreze elementele personale, „istorice“, ale biografiei unui erou, în timp ce, pe de altă parte, experiențele mistice superioare implică o ultimă înălțare de la un Dumnezeu personal la un Dumnezeu transpersonal. Ar fi și mai instructiv să comparăm din acest punct de vedere concepțiile despre existența de după moarte așa cum au fost ele elaborate în diversele tradiții. Transformarea unui defunct în „strămoș“ corespunde cu fuziunea individului într-o categorie arhetipală. În numeroase tradiții (în Grecia, de exemplu) sufletele morților obișnuiți nu mai au memorie, adică își pierd ceea ce se cheamă individualitatea lor istorică. Transformarea morților în larve etc. semnifică într-un anumit sens reintegrarea lor într-un arhetip impersonal al „strămoșului“. Faptul că în tradiția greacă numai eroii își păstrează personalitatea (adică memoria) după moarte, este ușor de înțeles: nesăvârșind în timpul vieții terestre decât acțiuni

exemplare, eroul le păstrează în memorie pentru că, dintr-un anumit punct de vedere, acțiunile lui au fost *impersonale*.

Lăsând la o parte concepțiile transformării morților în „strămoși" și considerând moartea ca o concluzie a „istoriei" individului nu e mai puțin firesc ca amintirea *post-mortem* a acestei „istorii" să fie limitată, cu alte cuvinte, ca amintirea pasiunilor, evenimentelor, a tot ceea ce se leagă de individualitatea propriu-zisă să înceteze într-un anumit moment al existenței de după moarte. Cât despre obiecția conform căreia o supraviețuire impersonală ar echivala cu o moarte veritabilă (în măsura în care numai personalitatea și memoria legată de durată și istorie pot fi numite supraviețuire), ea nu este valabilă decât din punctul de vedere al unei „conștiințe istorice", cu alte cuvinte, din punctul de vedere al omului modern, căci conștiința arhaică nu acordă nici o importanță amintirilor „personale". Nu e ușor de precizat ce ar putea semnifica o asemenea „supraviețuire a conștiinței impersonale", cu toate că anumite experiențe spirituale o lasă să se întrevadă; ce este „personal" și „istoric" în emoția resimțită ascultând muzica lui Bach, în atenția necesară rezolvării unei probleme de matematică, în luciditatea concentrată pe care o presupune examinarea oricărei chestiuni filosofice? În măsura în care se lasă sugestionat de „istorie", omul modern se simte diminuat de posibilitatea acestei supraviețuiri impersonale. Dar interesul pentru ireversibilitatea și „noutatea" istoriei este o descoperire recentă în viața umanității. Dimpotrivă, așa cum vom vedea imediat, umanitatea arhaică se apăra cum putea împotriva a tot ceea ce în istorie era *nou* și *ireversibil*.

NOTE

[1] Cf. a noastră *Cosmologie și alchimie babiloniană* (București, 1937), pp. 21, 59.

[2] Edward Chiera, *Sumerian Religions Texts* (Upland, 1924), p. 29.

[3] U. Holmberg, *Der Baum des Lebens* (Helsinki, 1923), p. 39.

[4] Raymond Weill, *Le Champs des roseaux et le champ des offrandes dans la religion funéraire et la religion générale* (Paris, 1936), pp. 62 sq.

[5] H. S. Nyberg, „Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes" (*Journal Asiatique*, iulie–septembrie, 1931, pp. 1–134), pp. 35–36.

[6] Cf. tradițiile rabinice în Raphael Patai, *Man and Temple* (Londra, 1947), pp. 130 sq.

[7] G. Burrows, „Some Cosmological Patterns in Babylonian Religion" (in *The Labyrinth*, ed. S. H. Hooke, Londra, 1935), pp. 65 sq.

[8] Cf. a noastră *Cosmologie*, p. 22; Burrows, pp. 60 sq.

[9] Trad. R. H. Charles, *The Apocripha and Pseudo-epigrapha of the Old Testament* (Oxford, 1913); III, p. 482.

[10] Charles, II, p. 405; Alberto Pincherle, *Gli Oracoli Sibillini giudaici* (Roma, 1922), pp. 95–96.

[11] Cf. van Hamel, citat de G. van der Leeuw, *L'homme primitif et la religion* (Paris, 1940), p. 110.

[12] Ananda K. Coomaraswamy, *The Rig-Veda as Land-náma-bóc* (Londra, 1935), pp. 16 etc.

[13] A se vedea lucrarea noastră *Cosmologie*, pp. 25–50; cf. și *Images et Symboles* (Paris, 1953), cap. I.

[14] W. Kirfel, *Die Kosmographie der Inder* (Bonn, 1920), p. 15; Holmberg, *op. cit.*, p. 41; A. Christensen, *Les types du premier homme et du premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens*, II (Leyden–Uppsala, 1934), p. 42; lucrarea noastră *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (Paris, 1951), pp. 242 sq.

[15] Cf. P. Schebesta, *Les Pygmées* (Paris, 1940), pp. 156 sq.; alte exemple în *Chamanisme*, pp. 253 sq.

[16] Cf., de exemplu, W. Gaerte, „Kosmiche Verstellungen im Bilde prähistorischer Zeit: Erdberg, Himmelsberg, Erdnalel und Weltströme (*Anthropos*, IX, 1914, pp. 956–979).

[17] A. Jeremias, *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur* (ed. a II-a, Berlin și Leipzig, 1929), p. 130.

[18] Cf. Burrows, *op, cit.*, pp. 51, 54, 62 n. 1; A. J. Wensinck, *The Ideas of the Navel of the Earth* (Amsterdam, 1916), p. 15; Patai. p. 85. Același simbolism și în Egipt; cf. Patai, p. 101, n. 100.

[19] Th. Dombart, *Der Sakralturm, I: Zikkurat* (München. 1920), p. 34; cf. A. Parrot, *Ziggurats et Tour de Babel* (Paris, 1949). Templele indiene sunt și ele asimilate munților. cf. Willy Foy, „Indische Kultbauten als Symbole des Götterbergs" (*Festschrift Ernst Windisch*. Leipzig, 1914, pp. 213–216). Regăsim același simbolism la azteci; cf. W. Krickeberg, „Bauform und Weltbild im alten Mexico" (*Paideuma*, IV, 1950, pp. 295–333).

[20] W. F. Albright, „The Mouth of the Rivers" (*American Journal of Semitic Languages and Literatures*, XXXV, 1919, pp. 161–195), p. 173.

[21] Marcel Granet. *La Pensée chinoise* (Paris, 1934), p. 324; și lucrarea noastră *Chamanisme*, pp. 243 sq.

[22] A. Jeremias, p. 113; Burrows, pp. 46 sq. și 50.

[23] Texte în Burrows, p. 49; a se vedea și Patai, pp. 55 sq.

[24] Textele citate de Wensinck, pp. 19. 16; cf. W. H. Roscher, „Neue Omphalosstudien" (*Abhandlungen d. Kōnig. Sächs. Gesell. d. Wissenschaft*, Phil.-hist. Klasse XXXI, I,1915), pp. 16 sq., 73 sq.; Burrows, p. 57; Patai, p. 85.

[25] Burrows, p. 49; Christensen, *op. cit.*, I, pp. 22 sq.

[26] Wensinck, p. 14; Sir E. A. Wallis Dudge, *The Book of the Cave of Treasures* (Londra, 1927), p. 53. O. Dänhardt, *Natursagen*, I (Leipzig, 1909), p. 112; Burrows, p. 57.

[27] Despre simbolismul cosmic al templelor din Vechiul Orient, a se vedea A. M. Hocart, *King and Councillers* (Cairo, 1936), pp. 220 sq.; Patai, *op. cit.*, pp. 306 sq. Despre simbolismul cosmic al bazilicilor și catedralelor, cf. H. Sedlmaryr, „Architektur als abbildende Kunst" (*Ostereichische Akademie der Wissenchaften*, Sitzungsberichte, Phil.-hist., Klasse, 225/3, 1948); id., *Die Kathedrale* (Zürich, 1950).

[28] Cf. *Images et Symboles*, cap. I.

[29] *Comentarii la legenda Meșterului Manole* (București, 1943).

[30] Mrs. (Margaret) Sincler-Stevenson, *The Rites of the Twice-Born* (Londra, 1920), p. 354 și nota.

[31] Mefistofel era și el *der Vater aller Hindernisse*, „strămoșul tuturor opreliștilor" (*Faust*, v. 6209).

[32] A. W. Howitt, *The Native Tribes of South East Australia* (Londra, 1904), pp. 645 sq.; H. Callaway, *The Religious System of the Amazulu* (Londra, 1869), p. 58.

[33] A. van Gennep, *Tabu et totémisme à Madagascar* (Paris, 1904), pp. 27 sq.

[34] G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion* (Tübingen, 1933), pp. 349 sq., 360 sq.

[35] Cf. E. S.C. Handy, *Polynesian Religion* (Honolulu, 1927), pp. 10 sq., 227 sq.; R. Pettazzoni, *Essays on the History of Religions* (Leiden, 1954), p. 39.

[36] J. W. E. Mannhardt, *Wald und Feldkulte* (ed. a II-a, Berlin 1904–1905), I, pp. 169 sq., 180 sq.

[37] Cf. S. H. Hooke, *Myth and Ritual* (Londra, 1935), pp. 9, 19, 34 sq.

[38] R. Labat, *Le Caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne* (Paris, 1939), pp. 247 sq.; cf. urmele unui complex mitico-ritual similar în Israel, Patai, pp. 90 sq.

[39] Cf. Mircea Eliade, *Traité d'Histoire des Religions* (Paris, 1949), pp. 303 sq.

[40] A. M. Hocart, *Le Progrès de l'homme* (Paris, 1935), pp. 188 sq., 319 sq.; cf. și W. C. MacLeod, *The Origin and History of Politics* (New York, 1931), pp. 217 sq.

[41] *Mythes et dieux des Germains* (Paris, 1939), pp. 90 sq.; *Horaces et les Curiaces* (Paris, 1942), pp. 126 sq.

[42] G. Dumézil, *Ouranos–Varuna* (Paris, 1934), pp. 42, 62.

[43] F. Ohrt, *Herba, gratiâ plena* (Helsinki, 1929), pp. 17, 18; cf. M. Eliade, „La Mandragore et le mythe de la «naissance miraculeuse»" (*Zalmoxis,* Paris–București, III, 1943, pp. 1–52), pp. 23 sq.; id., *Traité d'Histoire des Religions*, pp. 257 sq.

[44] A. Delatte, *Herbarius* (ed. a II-a, Liège, 1938), pp. 100, 102.

[45] Cf., în special, „The Philosophy of Mediaeval and Oriental Art" (*Zalmoxis,* I, 1938, pp. 20–49) și *Figures of Speech or Figures of Thought* (Londra, 1946), pp. 29–96.

[46] Howitt, *op. cit.*, pp. 543, 630.

[47] F. E. Williams, citat de L. Lévy-Bruhl, *La Mythologie primitive* (Paris, 1935), pp. 162, 163–164.

[48] J. P. Harrington, citat de L. Lévy-Bruhl, p. 165.

[49] Cf., între altele, A. K. Coomaraswamy, „Vedic Exemplarism" (*Harvard Journal of Asiatic Studies*, I, 1935, pp. 44–64); id., *The Rig-Veda as Land-náma-bók* (Londra, 1935).

[50] G. Roeder, *Urkunden zur Religion des alten Ägypten* (Jena, 1915), pp. 98 sq.

[51] Cf. F. W. Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans*, II (Oxford, 1929), pp. 64, sq.

[52] P. Caraman, „Geneza baladei istorice" (*Anuarul Arhivei de Folklor*, București, I, II, 1933–1934).

[53] Nu este aici locul să abordăm problema luptei dintre monstru și erou (cf. Schweitzer, *Herakles*, 1922; A. Lods, *Comptes rendus de l'Academie des Inscriptions*, 1943, pp. 283 sq.). Este foarte probabil, cum o sugerează G. Dumézil (*Horaces et les Curiaces*, în special pp. 126 sq.), că lupta eroului împotriva unui monstru tricefal este o transformare în mit a unui ritual de inițiere arhaică. Că această inițiere nu aparține întotdeauna tipului „eroic", aceasta reiese, între altele, din paralelele din Columbia britanică notate de Dumézil (pp. 129–130), în care este vorba, de asemenea, și de o inițiere șamanică. Dacă în mitologia creștină, Sfântul Gheorghe luptă „eroic" împotriva balaurului și îl ucide, alți sfinți ajung la același rezultat fără luptă (cf. legendele franceze ale sfinților Samson, Iulian, Margareta, Bié etc.; P. Sébillot, *Le Folklore de la France*, I, 1904, p. 468; III, 1906, 298, 299). Pe de altă parte, nu trebuie uitat că, în afara eventualului său rol în riturile și miturile de inițiere eroică, balaurul mai este învestit în multe alte tradiții (austro-asiatice, indiene, africane etc.) cu un simbolism cosmologic: el simbolizează involuția, modalitatea preformală a Universului, „Unul" nefragmentat de dinaintea Creației (cf. Ananda Coomaraswamy, *The darker side of the dawn*, Washington, 1938; „Sir Gawain and the Green knight: Indra and Namuci", *Speculum*, ianuarie 1944, pp. 1–25). Iată de ce șerpii și balaurii sunt aproape pretutindeni identificați cu „stăpânii Locului", cu „autohtonii", împotriva cărora trebuie să se bată noii veniți, „cuceritorii", cei care trebuie să „formeze" (adică să „creeze") teritoriile ocupate. (Despre asimilarea șerpilor cu „autohtonii" cf. Autran, *L'Epopée indoue*, Paris, 1946, pp. 66 sq.)

[54] H. Munro și N. (Kershaw) Chadwick, *The Growth of Literature* (Cambridge, 1932–1940), vol. II, pp. 375 sq.

[55] Cf. textele și literatura în Chadwick, *op. cit.*, II, pp. 309–342, 374–389 etc.

[56] Murko, *La Poésie populaire épique en Yougoslavie au debut du XX^{e} siècle* (Paris, 1929), p. 29. Examenul elementelor istorice și mitice în literaturile epice germanice, celtice, scandinave etc. nu intră în cadrul acestui studiu. Lectorul este rugat să apeleze în privința acestui subiect la cele trei volume ale lui Chadwick.

Capitolul II

REGENERAREA TIMPULUI

„ANUL“, NOUL AN, COSMOGONIE

Riturile și credințele pe care le grupăm aici sub rubrica „Regenerarea timpului“ oferă o infinită varietate și nu ne vom folosi abuziv de posibilitatea de a le încadra într-un sistem coerent și unitar. De asemenea, vom putea să ne dispensăm în prezentul studiu de un expozeu al tuturor formelor de regenerare a timpului, ca și de analiza lor morfologică și istorică. Nu ne vom preocupa să aflăm cum a ajuns omul să-și constituie un calendar, nici în ce măsură ar fi posibil să integrăm concepțiile „anului“ într-un același sistem la diferite popoare. În majoritatea societăților primitive, „Noul An“ echivalează cu ridicarea tabuului asupra noii recolte, care este astfel declarată comestibilă și inofensivă pentru toată comunitatea. Acolo unde se cultivă mai multe specii de cereale sau de fructe, a căror coacere se întinde pe anotimpuri diferite, asistăm câteodată la mai multe sărbători ale Noului An[1]. Aceasta înseamnă că „tăieturile în timp“ sunt comandate de ritualurile care regizează reînnoirea rezervelor alimentare; adică ritualurile care asigură continuitatea vieții comunității întregi. (Nu avem totuși dreptul să considerăm numai pentru atât aceste ritualuri ca pe niște simple reflexe ale vieții economice și sociale: „economicul“ și „socialul“ îmbracă în societățile tradiționale o semnificație cu totul deosebită de cea

pe care un european modern are tendința să le-o acorde.) Adoptarea anului solar ca unitate de timp este de origine egipteană. Majoritatea celorlalte culturi istorice (chiar și Egiptul până la o anumită epocă) cunoștea un calendar în același timp lunar și solar de 360 de zile (adică douăsprezece luni, fiecare de câte treizeci de zile), la care se adăugau cinci zile intercalare (epactele)[2]. Indienii zuni numeau lunile „treptele anului" și anul „trecerea timpului". Începutul anului varia de la o țară la alta și de la o epocă la alta, reforme ale calendarului interveneau neîncetat în scopul de a face să cadreze sensul ritual al sărbătorilor cu anotimpurile cărora trebuia să le corespundă.

Totuși, nici mobilitatea începutului Noului An (martie–aprilie, 19 iulie — ca în vechiul Egipt — septembrie, octombrie, decembrie–ianuarie etc.), nici diversitatea duratelor atribuite anului de diferite popoare nu reușesc să minimalizeze importanța pe care o aveau în toate țările *sfârșitul* unei perioade de timp și *începutul* unei perioade noi; înțelegem ușor de acum că ne este indiferent, de exemplu, că populația africană yoruba împarte anul în anotimpul uscat și anotimpul ploilor și că „săptămâna" numără cinci zile, față de opt cât are la populația ded calabar; sau că warumbii distribuie lunile urmând perioadele lunare și obțin astfel un an care are în jur de treisprezece luni; sau că populația ahanta împarte fiecare lună în două perioade de zece zile (sau de nouă și jumătate) etc. Pentru noi esențial este că există pretutindeni o concepție despre sfârșitul și începutul unei perioade temporale, întemeiată pe respectarea ritmurilor biocosmice, încadrându-se într-un sistem mai vast, cel al purificărilor periodice (cf. purificări, posturi, mărturisire a păcatelor etc., în timpul consumării noii recolte) și al regenerării periodice a vieții. Această necesitate de regenerare periodică ne pare ea însăși destul de semnificativă. Exemplele pe care le vom oferi

imediat ne vor revela totuși ceva mult mai important, și anume că o regenerare periodică a timpului presupune sub o formă mai mult sau mai puțin explicită, mai ales la civilizațiile istorice, o Creație nouă, adică o repetare a actului cosmogonic. Și această concepție a unei creații periodice, adică a unei regenerări ciclice a timpului, pune problema abolirii „istoriei", ceea ce ne preocupă în primul rând în acest eseu.

Lectorii familiarizați cu etnografia și istoria religiilor nu ignoră importanța unei întregi serii de ceremonii periodice pe care noi putem, pentru comoditatea expozeului, să le clasăm sub două mari rubrici: 1. expulzarea anuală a demonilor, bolilor și păcatelor; 2. ritualurile zilelor care preced și urmează Noul An. Într-unul din volumele cărții *Creanga de aur, Țapul ispășitor*, sir James George Frazer a grupat în felul lui un număr suficient de fapte din cele două categorii. Nu se pune problema să refacem acest dosar în paginile care urmează. În linii mari, ceremoniile de expulzare a demonilor, bolilor și păcatelor se pot reduce la următoarele elemente: post, ablutiuni și purificări; stingerea focului și ațâțarea lui rituală în partea a doua a ceremonialului; expulzarea demonilor cu ajutorul zgomotelor, țipetelor, loviturilor (în interiorul locuințelor), urmată de alungarea lor, printr-o întețire a zgomotului de-a lungul satului: această expulzare se poate practica sub forma alungării rituale a unui animal (tip „țap ispășitor") sau a unui om (tip Mamurius Veturius), considerați ca un vehicul material datorită căruia tarele comunității întregi sunt scoase în afara limitelor teritoriului locuit („țapul ispășitor" era alungat de evrei și de babilonieni „în deșert"). Adesea au loc lupte ceremoniale între două grupe de figuranți sau orgii colective sau procesiuni de oameni mascați (reprezentând sufletele strămoșilor, zeilor etc.). În numeroase locuri mai subzistă credința că, în timpul acestor manifestări, sufletele morților se apropie de locuințele celor

vii, care le ies respectuos în întâmpinare și le omagiază câteva zile, după care sunt conduse în procesiune la hotarul satului sau alungate. Tot cu această ocazie sunt celebrate ceremonii de inițiere a tinerilor (avem dovezi precise la japonezi, la indienii hopi, la anumite popoare indo-europene etc.; a se vedea mai departe). Aproape pretutindeni această expulzare a demonilor, bolilor și păcatelor coincide sau a coincis într-o epocă anumită cu sărbătoarea Anului Nou.

Bineînțeles, rar se întâlnesc în același timp toate aceste elemente reunite explicit; în anumite societăți predomină ceremoniile de stingere și ațâțare a focului; în altele, expulzarea materială (prin intermediul zgomotelor și a gesturilor violente) a demonilor, în altele, expulzarea „țapului ispășitor" sub formă animală sau umană etc. Dar semnificația ceremoniei globale, ca și cea a fiecărui element constitutiv al ei, este suficient de clară: pe durata acestei „tăieturi în timp" care este „Anul", asistăm nu numai la încetarea efectivă a unui anumit interval temporal și la începutul unui alt interval, dar și la *abolirea* anului trecut și a timpului scurs. Acesta este, de altfel, sensul purificărilor rituale: *o combustie*, o anulare a păcatelor și a greșelilor individului și ale comunității în ansamblul ei, și nu o simplă „purificare". Regenerarea este, așa cum și numele o indică, o nouă naștere. Exemplele citate în capitolul precedent și mai ales cele pe care le vom trece în revistă arată clar că această expulzare anuală a păcatelor, bolilor și demonilor este, în fond, o tentativă de restaurare, chiar momentană, a timpului mitic și primordial, a timpului „pur", cel al „momentului" Creației. Orice An Nou este o reluare a timpului de la început, adică o repetare a cosmogoniei. Luptele rituale între două grupe de figuranți, prezența morților, saturnaliile și orgiile sunt tot atâtea elemente care denotă, din motive pe care le vom expune imediat, că la sfârșitul anului și în așteptarea Anului Nou se

repetă momentele mitice ale trecerii de la Haos la Cosmogonie.

Ceremonialul Noului An babilonian, *akītu*, este destul de concludent sub acest raport. *Akītu* putea foarte bine să fie celebrat la echinocțiul de primăvară, în luna Nisan, ca și la echinocțiul de toamnă, în luna Tishrīt (derivat din *shurru*, „a începe"). Asupra vechimii acestui ceremonial nu se poate ridica nici o îndoială, chiar dacă datele celebrării lui sunt variabile. Ideologia și structura rituală existau deja în epoca sumeriană și a putut fi identificat sistemul *akītu* în epoca accadiană[3]. Aceste precizări cronologice nu sunt lipsite de importanță; avem de-a face cu documente ale uneia din ele mai vechi civilizații „istorice", în care suveranul juca un rol considerabil, pentru că el era considerat ca fiu și locțiitor al divinității pe pământ; ca atare, el era responsabil de regularitatea ritmurilor Naturii și de bunăstarea societății întregi. Nu trebuie deci să ne mire rolul important pe care îl joacă regele în ceremonialul Anului Nou; lui îi revine misiunea de a regenera timpul.

În cursul ceremoniei *akītu*, care dura douăsprezece zile, se recita solemn și în mai multe reprize poemul zis al Creației, *Enuma eliș*, în templul lui Marduk. Se reactualiza astfel lupta între Marduk și monstrul marin Tiamat, luptă care a avut loc *in illo tempore* și care pusese capăt Haosului prin victoria finală a zeului. (Același lucru și la hittiți, unde lupta exemplară între zeul uraganului Teșub și șarpele Illuyankas era recitată și reactualizată în cadrul sărbătorii de Anul Nou[4]). Marduk creează Cosmosul din bucățile trupului dezmembrat al lui Tiamat și-l creează pe om cu sângele lui Kingu, demonul căruia Tiamat îi încredințase Tablele Destinului (*Enuma eliș*, VI, 33; motivul Creației din trupul unei ființe primordiale se regăsește și în alte culturi: China, Iran, India). Că această comemorare a Creației era efectiv o *reactualizare*

a actului cosmogonic, avem dovada atât în ritualuri, cât și în formulele pronunțate în cursul ceremoniei. Lupta între Tiamat și Marduk era mimată printr-o luptă între două grupe de figuranți, ceremonial existent și la hittiți, tot în cadrul scenariului dramatic al Anului Nou, la egipteni și în Ugarit[5]. Lupta între cele două grupe de figuranți nu comemora numai conflictul primordial între Marduk și Tiamat; ea *repeta*, actualiza cosmogonia, trecerea de la Haos la Cosmos. Evenimentul mitic era *prezent*; „Fie să-l învingă mereu pe Tiamat și să-i scurteze zilele!“, exclama oficiantul. Lupta, victoria și Creația aveau loc *chiar în acel moment*.

Tot în cadrul aceluiași ceremonial *akītu* se celebra și sărbătoarea numită „sărbătoarea Sorților“, *zagmuk*, în care se făceau prezicerile pentru fiecare din cele douăspezece luni ale anului, ceea ce era totuna cu a *crea* cele douăsprezece luni viitoare (care s-a păstrat mai mult sau mai puțin explicit și în alte tradiții; a se vedea mai departe). Coborârii lui Marduk în Infern (zeul era „prizonier în munți“, adică în regiunile infernale) îi corespundea o epocă de tristețe și de post pentru toată comunitatea și de „umilință“ pentru rege, ritual care se încadra într-un vast sistem carnavalesc asupra căruia nu mai insistăm aici. Tocmai în acel moment avea loc expulzarea relelor și a păcatelor prin intermediul unui țap ispășitor. În sfârșit, ciclul era încheiat prin hierogamia zeului cu Sarpanītum, hierogamie reprodusă de rege, și o hierodulă în camera zeiței și căreia îi corespundea, desigur, un interval de orgie colectivă[6].

După cum se vede, săbătoarea *akītu* cuprinde o serie de elemente dramatice a căror intenție este abolirea timpului scurs, restaurarea haosului primordial și repetarea actului cosmogonic:

1. primul act al ceremoniilor prezintă supremația lui Tiamat și marchează deci o regresiune în perioada mitică de

dinaintea Creației; se socoate că toate formele sunt topite în abisul marin al începutului, *apsu*. Întronarea unui „rege carnavalesc", „umilirea" adevăratului suveran, răsturnarea oricărei ordini sociale (după Berosos, sclavii deveneau stăpâni etc.), nici o trăsătură care să nu evoce confuzia universală, abolirea ordinii și a ierarhiei, „orgia", haosul. Asistăm, s-ar putea spune, la un „potop" care aneantizează umanitatea întreagă pentru a pregăti apariția unei spețe umane noi și regenerate. De altfel, în tradiția babiloniană a Potopului, așa cum a conservat-o tableta XI din *Epopeea lui Ghilgameș*, se amintește că Utnapiștim, înainte de a se îmbarca pe corabia pe care o construise pentru a scăpa de Potop, a organizat o sărbătoare „ca de Anul Nou *(akītu)*". Vom regăsi acest element diluvian, câteodată numai simplu acvatic, în alte câteva tradiții;

2. creația Lumii, care a avut loc, *in illo tempore*, la începutul Anului, este astfel reactualizată în fiecare an;

3. omul participă direct, cu toate că într-o măsură redusă, la această operă cosmogonică (lupta între cele două grupe de figuranți reprezentându-i pe Marduk și pe Tiamat; „misterele" celebrate cu această ocazie, după interpretarea lui Zimmern și Reitzenstein[7]), această participare, cum am mai văzut și în capitolul precedent, îl proiectează în timpul mitic, făcându-l contemporanul cosmogoniei;

4. „sărbătoarea sorților" este tot o formulă a Creației, în care se decide „soarta" fiecărei luni și a fiecărei zile;

5. hierogamia realizează într-un fel concret „renașterea" lumii și a omului.

Semnificația și ritualurile Noului An babilonian își găsesc pandantul în întreaga lume paleo-orientală. Pe unele le-am notat în trecere, dar lista trebuie să fie completată. Într-un studiu remarcabil, *The semitic New Year and the origin of eschatology* („Acta orientalia", I, 1923, pp. 158–199), care

n-a avut răsunetul pe care-l merita, savantul olandez A. J. Wensinck a pus în evidență simetria între diverse sisteme mitico-ceremoniale ale Noului An în toată lumea semită; în fiecare din aceste sisteme reapare aceeași idee centrală a reîntoarcerii anuale la Haos, urmată de o nouă Creație[8]. Wensinck a pus foarte bine în evidență caracterul cosmic al ritualurilor de Anul Nou (cu toate rezervele pe care le avem asupra teoriei sale despre „originea" acestei concepții rituale-cosmogonice, pe care el vrea s-o descopere în spectacolul periodic al dispariției și reapariției vegetației; de fapt, pentru „primitivi", Natura este o hierofanie și „legile naturii" sunt revelarea modului de existență al divinității). Că diluviul și, în general, elementul acvatic sunt într-un fel sau altul prezente în ritualul Noului An, ne-o garantează libațiile practicate cu această ocazie și relațiile între acest ritual și ploi. „În cursul lunii Tishrīt a fost creată Lumea", spune R. Eliezer; „în cursul lunii Nisan", afirmă R. Josua. Or, amândouă sunt luni ploioase[9]. În timpul sărbătorii Tabernacolelor se decide cantitatea de ploaie acordată anului care vine, adică atunci se decide „soarta" lunilor viitoare[10]. Hristos sanctifică apele în ziua de Bobotează, în timp ce zilele de Paște și de Anul Nou erau datele obișnuite ale botezului în creștinismul primitiv. (Botezul echivalează cu o moarte rituală a omului vechi, urmată de o nouă naștere. Pe plan cosmic, el echivalează cu un diluviu: abolirea contururilor, fuziunea tuturor formelor, regresiunea în amorf.) Efrem Sirul a văzut bine misterul acestei repetiții anuale a Creației și a încercat să-l explice: „Dumnezeu a creat din nou cerurile pentru că păcătoșii au adorat corpurile cerești; El a creat din nou lumea care fusese pângărită de Adam; El a întemeiat o nouă creație chiar din saliva lui". (*Hymn. Eph.*, VIII, 16; Wensinck, 169).

Anumite urme ale anticului scenariu al luptei și al victoriei divinității asupra monstrului marin, încarnare a Haosului, se

mai lasă descifrate și în ceremonialul israelit al Anului Nou, așa cum a fost conservat în cultul ierusalemit. Cercetări recente (Mowinckel, Pederson, Hans Schmidt, A. R. Johnson etc.) au degajat elementele rituale și implicațiile cosmogonico-eshatologice ale Psalmilor și au arătat rolul jucat de rege în sărbătoarea Noului An, când se comemora triumful lui Iahve, stăpânul forțelor luminii, asupra forțelor tenebrelor (haosul marin, monstrul primordial Rahab). Acest triumf era urmat de întronarea lui Iahve ca rege și repetarea actului cosmogonic. Uciderea monstrului Rahab și victoria asupra Apelor (semnificând organizarea lumii) echivalau cu crearea Cosmosului și în același timp cu „salvarea" omului (victorie asupra „Morții", garanție a hranei pentru anul care vine[11] etc.). Să ne oprim aici și să reținem pentru moment, printre aceste vestigii culturale arhaice, repetiția periodică (la „revoluția anului", *Ieșirea*, 34, 22; la „ieșirea" din an, *ibid.*, 23, 16) a Creației (căci lupta împotriva lui Rahab presupune reactualizarea Haosului primordial, în timp ce victoria asupra „profunzimilor acvatice" nu poate semnifica decât stabilirea „formelor ferme", adică a Creației). Vom vedea ulterior că în conștiința poporului evreu această victorie cosmogonică devine victoria asupra regilor străini prezenți și viitori; cosmogonia justifică mesianismul și Apocalipsa și pune astfel bazele unei filosofii a istoriei.

Faptul că această „salvare" periodică a omului își găsește un corespondent imediat în garanția hranei pentru anul viitor (consacrarea noii recolte) nu trebuie să ne hipnotizeze până la a nu mai vedea în acest ceremonial decât vestigiile unei sărbători agrare „primitive". Într-adevăr, pe de o parte, alimentația avea în toate societățile arhaice semnificația sa rituală; ceea ce noi numim „valorile vitale" era mai degrabă expresia unei ontologii în termeni biologici; pentru omul arhaic, *viața este o realitate absolută* și, ca atare, ea este *sacră*. Pe de altă parte, Noul An, sărbătoarea zisă a Tabernacolelor *(hag*

hasukkōt), sărbătoarea lui Iahve prin excelență (*Cartea Judecătorilor*, 21, 19; *Leviticul*, 23, 39 etc.), avea loc în a cincisprezecea zi a lunii a șaptea (*Deuronomul*, 16, 13; *Zaharia*, 14, 16), adică cinci zile după *iōm ha-kippūrīm* (*Leviticul*, 16, 28) și ceremonialul țapului ispășitor. Or, este greu să separăm aceste două momente religioase, eliminarea păcatelor colectivității și sărbătoarea Noului An, mai ales dacă se ține cont că, înainte de adoptarea calendarului babilonian, a șaptea lună era *prima* din calendarul israelit. Era obiceiul ca la sărbătoarea *iōm hakippūrīm* tinerele fete să meargă să danseze și să se distreze dincolo de hotarul satului sau al orașului și cu această ocazie se puneau la cale căsătoriile. Dar tot în ziua aceea se tolerau o sumedenie de excese, câteodată chiar orgiastice, care ne amintesc la fel de bine de ultima fază a sărbătorii *akītu* (celebrată și ea în afara orașului), ca și de abaterile de la regulă întâlnite aproape pretutindeni în cadrul ceremonialelor de Anul Nou[12].

Căsătorii, licență sexuală, purificare colectivă prin mărturisirea păcatelor și expulzarea țapului ispășitor, consacrarea noii recolte, întronarea lui Iahve și comemorarea victoriei sale asupra „Morții“ erau tot atâtea momente ale unui vast sistem ceremonial. Ambivalența și polaritatea acestor episoade (post, excese, tristețe și bucurie, desperare și orgie etc.) nu fac decât să confirme funcția lor complementară în cadrul aceluiași sistem. Dar momentele capitale rămân, fără îndoială, purificarea prin țapul ispășitor și repetiția actului cosmogonic prin Iahve; restul nu e decât aplicația pe planuri diferite, răspunzând la necesități diferite, a aceluiași gest arhetipal, adică regenerarea lumii și a vieții prin repetarea Cosmogoniei.

PERIODICITATEA CREAȚIEI

Creația Lumii este reprodusă deci în fiecare an. Această eternă repetare a actului cosmogonic, care transformă fiecare An Nou în inaugurarea unei Ere, permite reîntoarcerea morților la viață și întreține speranța credincioșilor în învierea trupului. Vom reveni imediat asupra relațiilor între ceremoniile Anului Nou și cultul morților. Să observăm încă de pe acum că, aproape universal răspândite, credințele după care morții revin în familiile lor (și revin adesea ca niște „morți-vii") în preajma Anului Nou (în cele douăsprezece zile care despart Crăciunul de Bobotează) denotă speranța că abolirea timpului este posibilă în acel moment mitic în care lumea este aneantizată și recreată. Atunci morții *vor putea* reveni, căci toate barierele între vii și morți sunt sfărâmate (Haosul primordial este reactualizat) și *vor reveni* pentru că în acest moment, paradoxal, timpul va fi suspendat și deci ei vor putea fi din nou contemporanii celor vii. De altfel, cum o nouă Creație se pregătește, ei pot spera în reîntoarcerea la viață, durabilă și concretă.

Iată de ce acolo unde se crede în reînvierea trupului se știe că această reînviere a trupului va avea loc la începutul anului, adică la începutul unei ere noi. Lehmann și Pedersen au demonstrat-o pentru popoarele semite, în timp ce Wensinck (*op. cit.*, p. 171) a adunat numeroase dovezi urmărind tradiția creștină. De exemplu: „Cel Atotputernic învie trupurile și sufletele în același timp în ziua de Bobotează" (Efrem Sirul, *Hymnes*, I, 1) etc. Un text pehlevi tradus de Darmsteter spune că: „Divinul Ohrmazd va aduce învierea și va da cel «de al doilea corp» în luna Fravardîn , ziua Xurdāth, și lumea va fi vindecată de neputință cu demoni și leacuri etc. Și în tot locul va fi mare abundență; dar nimeni nu va simți nevoia de hrană; lumea va fi pură, omul eliberat de împotrivire (duh rău) și

nemuritor pentru totdeauna"[13]. Qazwīnī, pe de altă parte, spune că în ziua de Naurōz Dumnezeu a reînviat morții „și le-a dat suflet, poruncind să cadă din cer peste ei ploaia și de aceea oamenii au luat obiceiul să verse apă în ziua aceea"[14]. Legăturile foarte strânse între ideile de creație prin intermediul apei (cosmogonie acvatică; potop care regenerează periodic viața istorică; ploaie), naștere și înviere sunt confirmate de această sentință din Talmud: „Dumnezeu are trei chei: cea a ploilor, a nașterii și a învierii din morți." (*Ta'anit*, fol. 2a; Wensinck, p. 173.)

Repetiția simbolică a Creației în cadrul sărbătorii Anului Nou s-a păstrat până în zilele noastre la mandeenii din Irak și din Iran. Încă în zilele noastre tătarii din Persia însămânțează un chiup plin cu pământ; o fac, spun ei, în amintirea Creației. Obiceiul de a semăna în epoca echinocțiului de primăvară (să amintim că anul începea în martie la numeroase civilizații) e răspândit pe o arie foarte întinsă și a fost întotdeauna pus în relație cu ceremoniile agricole[15]. Dar drama vegetației se integrează în simbolismul regenerării periodice a Naturii și a omului. Agricultura nu este decât unul dintre planurile în care se aplică simbolismul regenerării periodice. Și, dacă „versiunea agricolă" a acestui simbolism s-a bucurat de o mare răspândire — datorită caracterului ei popular și empiric —, nu o putem în nici un caz considera ca principiu și intenție ale simbolismului complex al regenerării periodice. Acest simbolism își găsește fundamentele în mistica lunară; poate deci fi, din punct de vedere etnografic, identificat deja în societățile preagrare. Primordială și esențială este ideea de regenerare, adică de repetare a Creației.

Obiceiul tătarilor din Persia trebuie, prin urmare, integrat în sistemul cosmoeshatologic iranian care îl presupune și-l explică. Naurōz, Anul Nou persan, este în același timp sărbătoarea lui Ahura Mazdā (celebrată în „Ziua Ohrmazd" a

primei luni) și ziua în care a avut loc Creația lumii și a omului[16].

În ziua de Naurōz are loc „reînnoirea creației“[17]. După tradiția transmisă de Dimasqī (Christensen, II, p. 149), regele proclama: „Iată o nouă zi a unei noi luni a unui nou an; trebuie reînnoit ceea ce timpul a uzat.“ Tot în această zi destinul oamenilor e fixat pentru un an întreg (Al-Bīrūnī, p. 201; Qazwīnī, tradus de Christensen, II, 148). În noaptea de Naurōz se pot vedea nenumărate focuri și lumini (Al-Bīrūnī, p. 200) și se practică purificarea prin apă și libații, în scopul asigurării ploilor abundente pentru anul care vine (*ibid.*, pp. 202–203). În unele locuri, în timpul „marelui Naurōz“, era obiceiul ca fiecare să semene într-un chiup șapte specii de semințe și „să tragă, după felul cum cresc, concluzii asupra recoltei anului viitor“[18]. Obicei analog cu cel al „fixării destinelor“ în preajma Noului An babilonian, „fixare a destinelor“ care s-a transmis până în epoca noastră în ceremoniile Noului An la mandeeni și la yesidi[19]. Tot pentru că Anul Nou repetă actul cosmogonic, cele douăsprezece zile care separă Crăciunul de Bobotează rămân și astăzi considerate ca o prefigurare a celor douăsprezece luni ale anului. Țăranii din întreaga Europă, nu pentru alte motive, determină timpul fiecărei luni și cantitatea de ploaie prin intermediul semnelor meteorologice ale acestor douăsprezece zile[20]. Trebuie să reamintim că la sărbătoarea Tabernacolelor se fixa cantitatea de ploaie atribuită fiecărei luni. În ceea ce-i privește pe indienii epocii vedice, aceștia desemnau cele douăsprezece zile din mijlocul iernii ca o imagine și o replică a anului (*Rig-Veda*, IV, 33, 7).

Totuși, în anumite epoci și în anumite locuri, mai ales în calendarul lui Darius, iranienii mai cunoșteau încă o zi de Anul Nou, *mihragān*, sărbătoarea lui Mithra, care cădea în mijlocul verii. Când cele două sărbători fură introduse în

același calendar, *mihragān* fu considerată ca un fel de prefigurare a sfârșitului lumii. Teologii persani, spune Al-Bīrūnī, „consideră *mihragān*-ul ca un semn de înviere și de sfârșit al lumii, căci în această epocă a *mihragān*-ului tot ceea ce crește își atinge perfecțiunea și nu mai posedă substanța necesară unei creșteri ulterioare, iar animalele își încetează activitatea sexuală. Într-o manieră analoagă, persanii fac din *Naurōz* un semn al începutului lumii, întrucât contrarul faptelor mai sus descrise se petrece în epoca sărbătorilor de *Naurōz*" (*Chronology*, p. 208). Sfârșitul anului scurs și începutul unui nou an sunt interpretate în tradiția transmisă de Al-Bīrūnī ca o epuizare a resurselor biologice pe toate planurile cosmice, un adevărat sfârșit al lumii. („Sfârșitul lumii", adică un ciclu istoric determinat, nu se produce totdeauna printr-un potop, ci și prin foc, căldură etc. O admirabilă viziune apocaliptică în care vara toridă este concepută ca o reîntoarcere în haos se află în *Isaia*, 34, 4; 9, 11. Cf. imagini analoage în *Bahman-Yašt*, 41 și Lactanțiu, *Divinae Institutiones*[21], VII, 16, 6.)

Profesorul G. Dumézil a studiat în lucrarea sa *Le Problème des Centaures* scenariul începutului și sfârșitului anului într-o bună parte a lumii indo-europene (slavi, iranieni, indieni, greci, greco-romani) și a pus în lumină elementele ceremonialelor inițiatice conservate de mitologie și folclor într-o formă mai mult sau mai puțin alterată. Din examinarea miturilor și riturilor societăților secrete și ale „societăților de bărbați" germanice, Otto Höfler a conchis într-o manieră analoagă importanța celor douăsprezece zile intercalare și mai ales a celei de Anul Nou. La rândul lui, Waldemar Liungman a consacrat riturilor focului de la începutul anului și scenariilor carnavalești ale celor douăsprezece zile o vastă anchetă cu ale cărei orientare și rezultate nu suntem întotdeauna de acod. Să mai amintim, de asemenea, cercetările lui Otto Huth și J. Hertel care, aplecându-se asupra faptelor romane și vedice,

au insistat cu deosebire asupra temelor privind reînnoirea lumii prin ațâțarea focului în ziua solstițiului de iarnă, reînnoire care echivalează cu o nouă Creație[22]. Pentru scopul acestui eseu, reținem doar câteva trăsături caracteristice:

1. Cele douăsprezece zile intermediare prefigurează cele douăsprezece luni ale anului (a se vedea și riturile amintite mai sus); 2. în timpul celor douăsprezece nopți corespunzătoare, morții vin în procesiune să-și viziteze familia (apariția calului, animal funerar prin excelență, în ultima noapte a anului; prezența divinităților chtonico-funerare Holda, Perchta, „Wilde Heer" etc. în timpul celor douăsprezece nopți) și adesea (la germani și japonezi) această vizită se produce în cadrul ceremonialului societăților secrete de bărbați[23]; 3. în acest scop, focurile se sting și se aprind[24] și, în sfârșit, 4. acesta este momentul inițierilor în care stingerea și reaprinderea focului constituie elementele esențiale[25]. În același ansamblu mitico-ceremonial al sfârșitului anului scurs și al începutului Anului Nou, trebuie să mai facem loc următoarelor fapte; 5. lupte rituale între cele două grupuri adverse și 6. prezența elementului erotic.

Fiecare din aceste teme mitico-rituale atestă caracterul absolut excepțional al zilelor care preced și care urmează prima zi a anului, cu toate că funcția eshatocosmologică a Noului An (abolirea timpului scurs și repetarea Creației) nu este explicit declarată, ca în riturile care prefigurează lunile și în cele de stingere și reaprindere a focului. Se poate totuși decela această funcție ca implicată în fiecare dintre celelalte teme mitico-rituale. Ce altceva ar putea fi invazia sufletelor morților, de exemplu, decât semnul unei suspendări a timpului profan, al realizării paradoxale a unei coexistențe a „trecutului" și a „prezentului"? Niciodată această coexistență nu este atât de totală ca într-o epocă de „haos", când toate modalitățile coincid. Ultimele zile ale anului scurs pot fi

identificate cu Haosul de dinaintea Creației și prin această invazie a morților — care anulează legea timpului — și prin excesele sexuale care marchează în majoritatea timpului această ocazie. Chiar dacă, în urma reformelor succesive ale calendarului, saturnaliile nu mai coincideau în cele din urmă cu sfârșitul și începutul anului, ele vor continua să marcheze abolirea tuturor normelor și să ilustreze violent o răsturnare de valori (schimbarea condiției între stăpâni și sclavi, femeile tratate ca niște curtezane etc.) și o libertate generală, o modalitate orgiastică a societății, într-un cuvânt, o regresiune a tuturor formelor într-o unitate nedeterminată. Chiar plasarea orgiilor, la popoarele primitive, de preferință în momentele critice ale recoltei (când semințele au fost îngropate în pământ), confirmă această simetrie între disoluția „formei“ (aici semințele) în lut și cea a „formelor sociale“ în Haosul orgiastic[26]. Atât pe plan vegetal, cât și pe plan uman, ne aflăm în prezența unei reîntoarceri la unitatea primordială, la instaurarea unui regim „nocturn“ în care limitele, profilurile, distanțele sunt indiscernabile.

Stingerea rituală a focurilor se înscrie în aceeași tendință de a pune capăt „formelor“ deja existente (și uzate prin propria lor durată) pentru a face loc nașterii unei forme noi, rezultată dintr-o nouă Creație. Luptele rituale între cele două grupuri de figuranți reactualizează momentul cosmogonic al luptei între zeu și dragonul primordial (șarpele simbolizând aproape pretutindeni ceea ce este latent, preformal, nediferențiat). În sfârșit, coincidența inițierilor — când aprinderea unui „foc nou“ joacă un rol deosebit de important — cu perioada Anului Nou se explică atât prin prezența morților (societățile secrete și inițiatice fiind în același timp și reprezentantele strămoșilor), cât și prin structura însăși a ceremoniilor, care presupun totdeauna o „moarte“ și o „reînviere“, o „nouă naștere“, „un om nou“. Nu li s-ar putea

găsi ritualurilor inițiatice un cadru mai propice decât cele douăsprezece nopți în care anul scurs dispare pentru a lăsa loc unui alt an, unei alte ere: adică perioada în care, prin reactualizarea Creației, Lumea începe efectiv.

Atestate aproape la toate popoarele indo-europene, aceste scenarii mitico-rituale ale Anului Nou — cu tot cortegiul lor de măști carnavalești, animale funerare, societăți secrete etc. — erau, fără îndoială, organizate în liniile lor mari încă din vremea comunității indo-europene. Dar asemenea scenarii, sau cel puțin aspectele pe care le-am reținut în prezentul eseu, nu pot fi considerate ca o creație exclusiv indo-europeană. Cu multe secole înainte de apariția indo-europenilor în Asia Mică, ansamblul mitico-ritual al Anului Nou, ca repetare a Creației, era cunoscut de sumero-accadieni și elementele importante ale acestui ansamblu se găsesc și la egipteni și la evrei. Cum geneza formelor mitico-rituale nu ne interesează aici, ne putem mulțumi cu ipoteza comodă conform căreia cele două grupuri etnice (popoarele din Orientul Apropiat și indo-europenii) le posedau deja în tradițiile lor preistorice. Ipoteză cu atât mai plauzibilă, cu cât a fost reperat și un sistem analog într-o cultură excentrică: cultura japoneză. Alexander Slawik a studiat simetriile între organizațiile secrete japoneze și germanice, subliniind un număr impresionant de fapte paralele (a se vedea articolul său *Kultische Geheimbünde den Japaner und Germanen*). La japonezi, ca și la germani (și la ale popoare indo-europene), ultima noapte a anului este marcată de apariția animalelor funerare (cal etc.), a zeilor și zeițelor chtonico-funerare; atunci au loc defilările cu măști ale societăților secrete de bărbați, vizitele morților la cei vii, și tot atunci se celebrează inițierile. Asemenea societăți secrete sunt foarte vechi în Japonia (Slawik, p. 762) și o influență a Orientului semitic sau indo-european pare exclusă, cel puțin în stadiul actual al cercetărilor noastre. Tot ceea ce se poate spune, afirmă

prudent Alexander Slawik, este că, atât în vestul, cât și în estul Eurasiei, complexul cultural al „vizitatorului" (sufletele morților, zei etc.) s-a dezvoltat înaintea epocii istorice. Este o confirmare în plus a caracterului arhaic al ceremonialelor de Anul Nou.

Totuși, tradiția japoneză a păstrat și ea amintirea unei concepții de psihofiziologie mistică, să-i zicem, în legătură cu ceremoniile sfârșitului anului. Utilizând rezultatele etnografului japonez dr. Masao Oka[27], Alexander Slawik integrează ceremoniile societăților secrete în ceea ce el numește complexul *tama*. Această *tama* este „o substanță spirituală" care se găsește în om, în sufletul morților și în „oamenii sacri", care în perioada trecerii de la iarnă la primăvară se agită și tinde să părăsească trupul, în timp ce îi împinge pe morți spre casele celor vii (complexul cultural al „vizitatorului"). Pentru a împiedica acest abandon al trupului de către *tama*, după interpretările lui Slawik (pp. 679 sq.), se celebrează sărbători destinate să fixeze această substanță spirituală. Probabil că unul dintre scopurile ceremoniilor de sfârșit și început de an este tot de a „fixa" *tama*. Dar din această psihofiziologie mistică japoneză vom reține înainte de toate sensul crizei anuale; tendința pe care o are *tama* de a se agita și de a părăsi condiția ei normală în timpul trecerii de la iarnă la primăvară (adică în timpul ultimelor zile ale anului terminat și primelor zile ale anului care începe) este numai o formulă fiziologică elementară a regresiunii în indistinct, a reactualizării „Haosului". În această criză anuală a *tamei*, experiența primitivului presimte semnul unei inevitabile confuzii care trebuie să pună capăt unei anumite epoci istorice pentru a permite reînnoirea și regenerarea, adică reluarea istoriei de la început.

Să mai cităm grupul de ceremonii periodice ale triburilor californiene karok, yoruk și hupa, ceremonii cunoscute sub

numele de „New Year", „world's restoration" sau „repair" („fixing"). Instituirea riturilor este atribuită Ființelor mitice și nemuritoare care locuiau pe pământ înaintea oamenilor; aceste Ființe nemuritoare au executat, primele, ceremoniile „world's renewal" și precis în locurile în care le execută muritorii de astăzi. „Scopurile ezoterice, magice și declarate ale ceremoniei centrale care conține sistemul, scrie Kroeber, vizează restabilirea și întărirea pământului, respectarea ofrandelor, un nou foc, și înlăturarea bolilor și calamităților pentru un an sau pentru doi." În consecință, în acest caz avem de-a face cu o repetare anuală a ceremoniei cosmogonice instaurate *in illo tempore* de Ființele nemuritoare: căci printre gesturile simbolice care se efectuează, unul dintre cele mai importante este cel pe care indigenii îl numesc „așezarea stâlpilor sub lume" și ceremonia coincide cu ultima noapte întunecată și apariția noii luni, ceea ce implică re-crearea lumii. Faptul că ritualul de Anul Nou include și ridicarea interdicției asupra noii recolte confirmă încă o dată că este vorba de o reîncepere totală a Vieții[28].

S-ar putea aminti, în legătură cu „world's restoration", ideologia care se află la baza a ceea ce s-a numit „Ghost-Dance religion"; această mișcare mistică, tulburând triburile nord-americane spre sfârșitul secolului al XIX-lea, profetiza regenerarea universală, adică iminența sfârșitului lumii, urmat de restaurarea unui pământ paradisiac. „Ghost-Dance religion" este prea complexă pentru a o rezuma în câteva rânduri, dar pentru studiul nostru este suficient să spunem că ea se străduia să accelereze „sfârșitul lumii" printr-o comunicare masivă și colectivă cu morții, pe care o obținea prin intermediul dansurilor care țineau câte patru sau cinci zile consecutiv. Morții invadau pământul, comunicau cu cei vii și creau în felul acesta o „confuzie" care anunța încheierea ciclului cosmic actual. Dar cum viziunile mitice ale

„începutului“ și ale „sfârșitului“ Timpului sunt omologabile, eshatologia întâlnește, cel puțin în privința câtorva aspecte, cosmogonia, *eschaton*-ul în „Ghost-Dance religion“, reactualiza *illud tempus* mitic al „Paradisului“, al plenitudinii primordiale[29].

REGENERAREA CONTINUĂ A TIMPULUI

Nu e locul să ne lăsăm deconcertați de eterogeneitatea materialelor pe care le-am trecut în revistă în paginile de mai sus. Intenția noastră nu este să tragem o concluzie istorico-etnografică oarecare în urma unui expozeu rapid. Am intenționat numai o analiză fenomenologică sumară a riturilor periodice de purificare (expulzarea demonilor, bolilor și păcatelor) și a ceremoniilor sfârșitului și începutului de an. Că în interiorul fiecărui grup de credințe analoage există nuanțe, diferențe, incompatibilități, că originea și difuziunea acestor ceremonii ridică încă o sumedenie de probleme insuficient studiate, noi suntem primii în a o recunoaște. Tocmai de aceea am evitat orice interpretare sociologică sau etnografică, mulțumindu-ne cu o simplă exegeză a sensului general care se degajă din toate aceste ceremonii. În definitiv, ambiția noastră este să le înțelegem *sensul*, să ne străduim *să vedem* ceea ce ele *ne arată*, chiar dacă ne vom rezerva pentru alte cercetări viitoare examenul particular — genetic sau istoric — al fiecărui ansamblu mitico-ritual.

Se înțelege de la sine că există, și am fi tentați să scriem că *trebuie* să existe diferențe destul de considerabile între diversele grupe de ceremonii periodice, fie și numai pentru simplul motiv că avem de-a face cu popoare sau straturi „istorice“ și „anistorice“, cu ceea ce se numește în general civilizați și „primitivi“. Este, între altele, interesant de remarcat că

scenariile de Anul Nou în care se repetă Creația sunt deosebit de explicite mai ales la popoarele istorice, la cele cu care începe istoria propriu-zisă, adică la babilonieni, egipteni, evrei, iranieni. S-ar zice că aceste popoare, conștiente că sunt primele care „întemeiază“ istoria, și-au înregistrat propriile lor acte spre folosul succesorilor lor (totuși, nu fără transfigurările inevitabile în categorii și arhetipuri, așa cum am văzut în capitolul precedent). Aceste popoare chiar par, de altfel, că sunt încercate într-o manieră mai profundă de nevoia de a se regenera abolind timpul scurs și reactualizând cosmogonia.

Cât despre societățile „primitive“ care trăiesc încă în paradisul arhetipurilor și pentru care timpul nu se înregistrează decât biologic, fără să fie lăsat să se transforme în „istorie“, adică fără ca acțiunea sa corosivă să se exercite asupra conștiinței prin revelația ireversibilității evenimentelor — aceste societăți primitive se regenerează periodic prin expulzarea „relelor“ și mărturisirea păcatelor. Nevoia pe care aceste societăți o simt de a se regenera periodic este o dovadă că nici ele nu se pot menține fără încetare în ceea ce noi numeam mai sus „paradisul arhetipurilor“ și că memoria lor ajunge să deceleze (cu toate că mult mai puțin intens decât cea a unui om modern) ireversibilitatea evenimentelor, adică să înregistreze „istoria“. Astfel că și pentru aceste popoare primitive existența omului în Cosmos este considerată ca o cădere. Morfologia imensă și monotonă a mărturisirii păcatelor, magistral studiată de R. Pettazzoni în *La confessione dei peccati*, ne demonstrează că, în cele mai simple societăți umane chiar, memoria „istorică“, adică amintirea evenimentelor care nu derivă dintr-un arhetip, aceea a evenimentelor „personale“ („păcate“ în majoritatea cazurilor), este insuportabilă. Știm că la originea mărturisirii păcatelor se află o concepție magică a eliminării greșelii printr-un mijloc fizic (sânge,

cuvânt etc.). Dar nu procedeul mărturisirii în el însuși — de structură magică — ne interesează, ci nevoia omului primitiv de a se elibera de amintirea „păcatului", adică de o secvență de evenimente „personale" al căror ansamblu constituie „istoria".

Mai remarcăm, astfel, imensa importanță pe care o dobândește la popoarele creatoare de istorie regenerarea colectivă prin intermediul repetării actului cosmogonic. Putem reaminti că din diferite motive, desigur, dar și din cauza structurii metafizice și anistorice a spiritualității indiene, indienii n-au elaborat un scenariu cosmologic al Anului Nou de proporțiile celor pe care le întâlnim în Orientul Apropiat antic. Mai putem, de asemenea, reaminti că un popor istoric prin excelență, poporul roman, a trăit cu obsesia „sfârșitului Romei" și a căutat nenumărate sisteme de *renovatio*. Dar nu vrem să-l îndreptăm pe lector pe această cale. Ne mulțumim doar să reamintim că, în afara acestor ceremonii periodice de abolire a „istoriei", societățile tradiționale (adică toate societățile, până la cea care constituie „lumea modernă") cunosc și aplică și alte metode pentru a obține regenerarea timpului.

Am arătat, de altfel (a se vedea *Comentarii la legenda Meșterului Manole*; a se vedea, de asemenea, capitolul precedent), că ritualurile de construcție presupun și ele imitarea mai mult sau mai puțin explicită a actului cosmogonic. Pentru omul tradițional, imitarea unui model arhetipal este o reactualizare a momentului mitic când arhetipul a fost revelat pentru prima oară. În consecință, și aceste ceremonii, care nu sunt nici periodice, nici colective, suspendă scurgerea timpului profan, durata și proiectează pe cel care le celebrează într-un timp mitic, *in illo tempore*. S-a văzut că toate ritualurile imită un arhetip divin și că reactualizarea lor continuă are loc într-unul și același moment mitic a-temporal.

Totuși, riturile de construcție ne dezvăluie ceva în plus: imitarea, deci reactualizarea cosmogoniei. O „eră nouă" se deschide cu zidirea fiecărei case. Orice construcție este *un început absolut*, adică tinde să restaureze clipa inițială, plenitudinea unui prezent care să nu conțină nici o urmă de „istorie". Bineînțeles, ritualurile de construcție pe care le întâlnim în zilele noastre sunt în bună parte supraviețuiri și este greu de precizat în ce măsură corespund unei experiențe în conștiința celor care le păstrează. Dar această obiecție raționalistă este neglijabilă. Ceea ce ne interesează este că omul a simțit nevoia de a reproduce cosmogonia în construcții de orice natură ar fi ele; că această reproducere îl făcea contemporan cu momentul mitic al începutului Lumii și că simțea nevoia de a se reîntoarce cât mai des posibil la acel moment mitic pentru a se regenera. Mult spirit de pătrundere i-ar trebui celui care ar putea să ne spună în ce măsură cei care, în lumea modernă, continuă să repete ritualurile de construcție mai participă la semnificația și misterul lor. Fără îndoială, experiențele lor sunt mai degrabă profane: „era nouă", marcată printr-o construcție, se traduce printr-o „etapă nouă" a vieții celor care vor locui în casă. Dar structura mitului și a ritului nu rămâne mai puțin neschimbată, chiar dacă experiențele provocate prin reactualizarea lor nu au decât un caracter profan: o construcție este o nouă organizare a lumii și a vieții. I-ar fi de ajuns unui modern o sensibilitate mai puțin închisă la miracolul vieții ca să regăsească experiența *renovării* când construiește o locuință sau când se instalează în ea (tot așa cum Anul Nou mai conservă în lumea modernă prestigiul unui trecut încheiat și al începerii unei „vieți noi").

În numeroase cazuri, documentele de care dispunem sunt destul de explicite: construcția unui sanctuar sau a unui altar sacrificial repetă cosmogonia și aceasta nu numai pentru că sanctuarul reprezintă Lumea, ci și pentru că el incarnează

diversele cicluri temporale. Iată, de exemplu, ce ne spune Flavius Iosephus *(Antiquités Judaïques*, III, 7, 7) în legătură cu simbolismul tradițional al Templului din Ierusalim: cele trei părți ale sanctuarului corespund celor trei regiuni cosmice (curtea reprezintă „Marea" — adică regiunile inferioare —, Casa Sfântă este imaginea Pământului și Sfânta Sfintelor este Cerul); cele douăsprezece pâini care se află pe masă sunt cele douăsprezece luni ale anului; candelabrul cu șaptezeci de brațe reprezintă Decanii (adică diviziunea zodiacală a celor șapte planete în zece). Construind templul nu se construiește numai Lumea, se construiește, de asemenea, și Timpul cosmic.

Construcția Timpului prin repetarea cosmogoniei este și mai clar pusă în lumină de simbolismul sacrificiului brahmanic. Fiecare sacrificiu brahmanic marchează o nouă creație a Lumii (cf., de exempu, *Śatapatha Brāhmaṇa*, VI, 5, 1 sq.). Într-adevăr, construcția altarului sacrificial este concepută ca o „Creație a Lumii". Apa în care se moaie argila este Apa primordială; argila care servește de fundament altarului este Pământul; pereții laterali reprezintă atmosfera etc. Mai mult, fiecare etapă a construcției altarului este însoțită de stanțe explicite în care este precizată regiunea cosmică nou creată (*Śat. Brāhmaṇa*, I, 9, 2, 29; VI, 5, 1 sq.; 7, 2, 12; 7, 3, 1; 7, 3, 9). Dar dacă ridicarea altarului imită actul cosmogonic, sacrificiul propriu-zis are un alt scop: să refacă unitatea primordială, cea care exista înaintea Creației. Căci Prajāpati a creat Cosmosul din propria sa substanță; odată golit „i se făcu frică de moarte" (*Śat. Bārhmaṇa*, X, 4, 2, 2) și zeii îi aduseră ofrande ca să-l refacă și să-l însuflețească. Într-o manieră absolut analoagă, cel care în zilele noastre celebrează sacrificiul, reproduce această refacere primordială a lui Prajāpati. „Cel care a înțeles aceasta, fie că săvârșește o faptă bună, fie chiar mulțumindu-se numai să înțeleagă (fără să practice nici un ritual), reconstituie divinitatea sfâșiată în

bucăți, făcând-o întreagă și completă" (*Śat. Brāhmaṇa*, X, 4, 3, 24 etc.). Efortul conștient al sacrificatorului de a restabili unitatea primordială, adică de a reconstitui acel *Tot* care precede Creația, este o caracteristică foarte importantă a spiritului indian însetat de Unitatea primordială, dar nu ne putem permite să ne oprim aici asupra ei. E suficientă constatarea că la fiecare sacrificiu brahmanul reactualizează actul cosmogonic arhetipal și că această coincidență între „clipa mitică" și „momentul actual" presupune atât abolirea timpului profan, cât și regenerarea continuă a lumii.

Într-adevăr, dacă „Prajāpati este anul" (*Aitareya Br.*, VII, 7, 2), „Anul este moartea. Cel care știe aceasta, moartea nu-l atinge" (*Śat. Br.*, X, 4, 3, 1). Altarul vedic este, după expresia fericită a lui Paul Mus, Timpul materializat. „Altarul focului este anul... Nopțile sunt pietrele care-l îngrădesc, și acestea sunt 360, pentru că sunt 360 de nopți într-un an; zilele sunt cărămizile *yajusmatī*, și acestea sunt 360; or, anul are 360 de zile" (*Śat. Br.*, X, 5, 4, 10). Într-un anumit moment al construcției altarului se pun două cărămizi așa-zis ale „anotimpurilor" *(ṛtavya)* și textul comentează: „De ce se pun aceste două cărămizi? Pentru că Agni (acest altar al focului) este anul... Acest altar al focului este Prajāpati și Prajāpati este Anul" (*ibid.*, VIII, 2, 1, 17–18). Reconstruindu-l prin altarul vedic pe Prajāpati, se reconstruiește, de asemenea, Timpul cosmic. „Altarul focului are cinci niveluri... (fiecare nivel e un anotimp), cele cinci anotimpuri fac un an și Agni (= Altarul) este Anul... Or, Prajāpati care s-a făcut bucăți este Anul și cele cinci părți în care s-a desfăcut trupul său sunt cele cinci anotimpuri. Cinci anotimpuri, cinci niveluri. Astfel, când se ridică aceste niveluri o dată cu anotimpurile, se reface și Prajāpati... Or, aceste cinci părți ale corpului său..., care sunt anotimpurile, sunt în același timp și răsăriturile; cinci răsărituri, cinci niveluri. Astfel, când se ridică nivelurile,

o dată cu răsăriturile este refăcut și Prajāpati, care este Anul" (*Śat. Br.*[30], VI, 8, 1, 15; 1, 2, 18 sq.) Astfel, cu fiecare nouă construcție a unui nou altar vedic, nu numai că se repetă cosmogonia și se reînsuflețește Prajāpati, dar se construiește și „Anul", adică se regenerează Timpul, „creându-l" din nou.

Antropologul englez A. M. Hocart a studiat, într-o operă strălucitoare și controversată, *Kingship*, ceremonialul de întronare a regelui de la mai multe popoare civilizate și „primitive", comparându-l cu ritualurile de inițiere (pe care autorul le consideră derivate din scenariul ritual regal). Că inițierea este „o nouă naștere", comportând o moarte și o înviere rituală, se știa de mult timp. Dar este meritul lui Hocart de a fi identificat elementele inițiatice ale ceremonialului încoronării și de a fi stabilit apropieri sugestive între mai multe grupuri de ritualuri. Vom mai nota că la figienii trăind în regiunea munților Vivi Levu instalarea conducătorului este numită „Crearea Lumii", în timp ce la triburile aflate la est de Vanua Levu ea se numește *mhuli vanua* sau *tuli vanua*, termeni pe care Hocart îi traduce prin „fashioning the land" sau „creating the earth"[31]. Capitolul precedent ne-a arătat că luarea în posesie a unui teritoriu echivalează la scandinavi cu o repetare a Creației. Pentru indigenii din Fidji, „Creația" are loc la fiecare întronare a unui nou șef; idee care s-a conservat, de altfel, și în alte locuri într-o formă mai mult sau mai puțin aparentă. Aproape peste tot o nouă domnie a fost considerată ca o regenerare a istoriei poporului sau chiar a istoriei universale. Cu fiecare nou suveran, oricât de neînsemnat ar fi fost, începea „o eră nouă". S-a văzut adesea în astfel de formule lingușeală sau artificii de stil. De fapt, aceste formule nu ne par excepționale decât pentru că ne-au fost transmise cu o oarecare solemnitate. Dar, în concepția primitivă, o eră nouă începe nu numai cu fiecare domnie, ci și cu fiecare căsătorie consumată, cu fiecare

naștere etc. Pentru că omul și Cosmosul se regenerează neîncetat și prin toate mijloacele, trecutul se consumă, relele și păcatele se elimină etc. Variate în formulele lor, toate aceste instrumente de regenerare tind spre același scop: să anuleze timpul scurs, să abolească istoria printr-o reîntoarcere continuă *in illo tempore*, prin repetarea actului cosmogonic.

Dar, ca să revenim la fidjieni, aceștia repetă „Creația“ nu numai cu ocazia fiecărei întronări, ci și de fiecare dată când recoltele sunt proaste. Acest detaliu, asupra căruia Hocart nu insistă pentru că el nu-i confirmă ipoteza „originilor rituale“ ale mitului cosmogonic, ni se pare destul de semnificativ. De fiecare dată când viața este amenințată și Cosmosul, în ochii lor, este epuizat și golit, fidjienii simt nevoia unei reîntoarceri *in principium*; cu alte cuvinte, ei așteaptă regenerarea vieții cosmice, nu printr-o *reparație*, ci chiar prin *recrearea* acestei vieți. De aici vine importanța esențială, în ritualuri și mituri, a tot ceea ce poate însemna „începutul“, originarul, primordialul (vase noi și apă scoasă „înaintea zorilor“, în magia și medicina populară, tema copilului, a „orfanului“[32] etc.).

Această idee că Viața nu poate fi *reparată*, ci numai *recreată* prin repetiția cosmogoniei, este foarte clar pusă în evidență în ritualurile de vindecare. Într-adevăr, la numeroase popoare primitive, vindecarea presupune ca element esențial *recitarea mitului cosmogonic*; aceasta este atestată, de exemplu, la triburile cele mai arhaice ale Indiei, Bhil, Santali, Baiga[33]. Prin reactualizarea Creației cosmice, model exemplar al oricărei „Vieți“, se speră în restaurarea sănătății fizice și a integrității spirituale a bolnavului. La triburile sus-menționate se recită, de asemenea, mitul cosmogonic cu ocazia nașterii, căsătoriei și a morții; totdeauna prin reîntoarcerea simbolică la momentul a-temporal al plenitudinii primordiale se speră în asigurarea realizării perfecte a fiecăreia din aceste „situații“.

La polinezieni, numărul de „situații" în care recitarea mitului cosmogonic devine eficace este încă și mai mare. Conform mitului, la început n-au fost decât Apele primordiale, scufundate în tenebrele cosmice. Din „imensitatea spațiului" în care se afla Io, Zeul Suprem, își exprimă dorința de a ieși din repaus. Imediat, apăru lumina. Apoi, reluă: „Să se despartă Apele, să se facă Cerul și Pământul!" Astfel, prin cuvintele cosmogonice ale lui Io, lumea a luat ființă. Amintind aceste „vechi dictoane primitive... vechea și primitiva înțelepciune (wananga) care permite creșterea pornind de la vid etc.", un polinezian din epoca noastră, Hare Hongi, adaugă cu o elocventă stângăcie: „Or, prieteni, există trei aplicații foarte importante ale acestor formule vechi, așa cum le găsim în riturile noastre sacre. Prima are loc în timpul ritului de fecundare a unei matrice sterile; a doua, în timpul ritului de iluminare a corpului și a spiritului; a treia, și ultima, privește subiectul solemn al morții, al războiului, al botezului, al recitărilor genealogice și alte subiecte la fel de importante, în care sunt implicați în mod special poeții. Cuvintele datorită cărora Io a modelat Universul — adică datorită cărora acesta a fost născut și destinat să ivească o lume de lumină — aceleași cuvinte sunt întrebuințate în ritul fecundării unei matrice sterile. Cuvintele datorită cărora Io a făcut să strălucească lumina în întuneric sunt întrebuințate în rituri destinate să înveselească o inimă întunecată și abătută, să vindece neputința și senilitatea, să răspândească lumină în lucruri și locuri ascunse, să inspire pe cei care compun cântece, și, de asemenea, să-i ajute pe oameni în situațiile grele ale războiului, ca și în multe alte împrejurări care-i împing la desperare. Pentru toate cazurile asemănătore, acest rit care are drept scop răspândirea luminii și a bucuriei reproduce cuvintele de care Io s-a servit pentru a învinge și a risipi întunericul. În al treilea rând, vine ritul pregătitor care

se referă la formațiunile succesive care au loc în interiorul universului și la istoria genealogică a omului însuși."[34]

Mitul cosmogonic servește astfel polinezienilor de model arhetipal pentru toate „creațiile", pe orice plan s-ar desfășura ele: biologic, psihologic, spiritual. Ascultând povestea nașterii Lumii, devii contemporanul actului creator prin excelență, Cosmogonia. Este semnifictiv că la navaho mitul cosmogonic este povestit mai ales cu ocazia vindecărilor. „Toate ceremoniile gravitează în jurul unui pacient, Hatrali (cel deasupra căruia se cântă), care poate fi bolnav sau pur și simplu numai cu mintea tulburată, adică îngrozit de un vis, sau care poate avea nevoie de o ceremonie numai cu scopul de a dobândi în cursul inițierii depline puteri de oficiant în acest ritual, căci un «Medicine Man» nu poate practica o ceremonie de vindecare înainte ca aceasta să-i fi fost transmisă."[35] Ceremonia mai comportă și executarea unor desene complexe pe nisip *(sand-paintings)* care simbolizează diferite etape ale Creației și ale istoriei mitice a zeilor, strămoșilor și umanității. Aceste desene (care seamănă ciudat cu *mandalele* indo-tibetane) reactualizează unul după altul evenimentele care au avut loc *in illo tempore*. Ascultând recitarea mitului cosmogonic (urmată de o recitare a miturilor de origine) și contemplând desenele de pe nisip, bolnavul este proiectat în afara timpului profan și inserat în plenitudinea Timpului primordial: el se întoarce „în urmă" până la originea Lumii și asistă în felul acesta la Cosmogonie. Adesea pacientul face o baie chiar în ziua în care începe recitarea mitului sau executarea *sand-paintings*-urilor; într-adevăr, el însuși își *reîncepe* viața în sensul propriu al cuvântului.

La navaho, ca și la polinezieni, mitul cosmogonic este urmat de recitarea miturilor *de origine* care conțin istoria mitică a tuturor „începuturilor": crearea omului, a animalelor și a plantelor, originea instituțiilor tradiționale și a culturii etc.

În acest fel, bolnavul parcurge istoria mitică a lumii, de la crearea ei până în momentul în care a avut loc revelarea povestirii care se recită. Acest lucru este foarte important pentru înțelegerea medicinii „primitive“ și tradiționale. Atât în vechiul Orient, cât și în toate tradițiile medicale „populare“ din Europa sau de aiurea, un remediu nu devine eficace decât dacă originea sa e cunoscută și, prin urmare, aplicarea lui devine contemporană cu momentul mitic al descoperirii lui. Iată de ce, într-un număr mare de incantații, se amintește „istoria“ bolii sau a demonului care a provocat-o, evocându-se în același timp momentul în care o divinitate sau un sfânt a reușit să supună răul. Astfel, de exemplu, o incantație asiriană împotriva durerilor de dinți amintește că „după ce Anu a făcut cerurile, cerurile au făcut pământul, pământul a făcut apele, apele au făcut canalele, canalele au făcut lacurile, lacurile au făcut Viermele“. Și Viermele a plâns pe lângă Șamaș și Ea, întrebându-i ce i se va da de mâncare, de „distrus“. Zeii îi oferă fructe, dar Viermele le cere dinți omenești. „Pentru că ai vorbit astfel, o, Vierme, Ea te va zdrobi cu mâna lui puternică!“[36] Asistăm aici nu numai la o simplă repetare a gestului vindecător paradigmatic (distrugerea Viermelui de către Ea), care asigură eficacitatea tratamentului, dar și la „istoria“ mitică a bolii, prin reamintirea căreia vraciul îl proiectează pe pacient *in illo tempore*.

*

*   *

Exemplele pe care le-am dat ar putea fi ușor înmulțite, dar nu ne-am propus să epuizăm temele pe care le întâlnim în prezentul eseu; vrem doar să le dispunem urmând o perspectivă comună: necesitatea pentru societățile arhaice de a se regenera periodic prin anularea timpului. Colective sau individuale, periodice sau sporadice, riturile de regenerare

conțin întotdeauna în structura și semnificația lor un element de regenerare prin repetarea unui act arhetipal, în majoritatea cazurilor a actului cosmogonic. Ceea ce ne atrage atenția în mod deosebit în aceste sisteme arhaice este abolirea timpului concret, și de aici, intenția lor antiistorică. Refuzul de a păstra amintirea trecutului, chiar imediat, ne pare a fi semnul unei antropologii deosebite. E, într-un cuvânt, refuzul omului arhaic de a se accepta ca ființă istorică, refuzul său de a acorda valoare „memoriei" și, prin urmare, evenimentelor neobișnuite (adică fără model arhetipal) care constituie, de fapt, durata concretă. În ultimă instanță, descifrăm în toate aceste rituri și atitudini *voința de devalorizare a timpului*. Împinse la limitele lor extreme, toate riturile și comportamentele pe care le-am reamintit mai sus se regăsesc în enunțul următor: dacă nu i se acordă nici o importanță, timpul nu există; mai mult, acolo unde devine perceptibil (prin „păcatele" omului, adică prin îndepărtarea lui de arhetip și căderea în durată), timpul poate fi anulat. În fond, dacă o privim în adevărata sa perspectivă, viața omului arhaic (redusă la repetarea actelor arhetipale, adică la *categorii* și nu la *evenimente*, la neîncetata reluare a acelorași mituri primordiale etc.), cu toate că se desfășoară în timp, nu poartă povara acestui timp, nu-i înregistrează ireversibilitatea, cu alte cuvinte, nu ține în nici un fel cont tocmai de ceea ce este caracteristic și deciziv în conștiința timpului. Ca și misticul, ca și omul religios în general, primitivul trăiește într-un continuu prezent. (Și în acest sens se poate spune că omul religios este un „primitiv"; el *repetă* gesturile *altuia* și prin această repetare trăiește fără încetare într-un prezent atemporal.)

Că, pentru primitiv, regenererea timpului se efectuează continuu, adică și în intervalul care este „anul", antichitatea și universalitatea credințelor referitoare la lună ne-o dovedesc. Luna este primul mort, dar și primul mort care reînvie. Am

arătat în altă parte[37] importanța miturilor lunare în organizarea primelor „teorii" coerente privind moartea și reînvierea, fertilitatea și regenerarea, inițierile etc. Ne va fi suficient să amintim că, dacă luna servește, de fapt, la „măsurarea" timpului (în limbile indo-europene, majoritatea termenilor desemnând luna calendaristică și luna de pe cer derivă de la rădăcina *me-* care a dat în latină atât *mensis,* cât și *metior*, „a măsura"), dacă fazele sale revelează — mult timp înaintea anului solar și într-un fel mult mai concret — o unitate de timp (luna), ea revelează în același timp „eterna reîntoarcere".

Fazele lunii — apariția, creșterea, descreșterea, dispariția, urmată de o reapariție după trei nopți de întuneric — au jucat un rol imens în elaborarea concepțiilor ciclice. Concepții analoage găsim mai ales în apocalipse și antropogonii arhaice; potopul și inundația pun capăt unei umanități epuizate și păcătoase și o nouă umanitate regenerată ia naștere de obicei dintr-un strămoș mitic salvat din catastrofă, sau dintr-un animal lunar. Analiza stratigrafică a acestor grupuri de mituri pune în evidență caracterul lor lunar (cf. capitolul despre lună din al nostru *Traité d'Histoire des Religions*). Aceasta înseamnă că ritmul lunar revelează nu numai intervalele scurte (săptămâni, luni), ci servește și de arhetip pentru durate considerabile; de fapt, „nașterea" unei umanități, creșterea, decrepitudinea („uzura") ei și dispariția sunt asimilate ciclurilor lunare. Și această asimilare nu este importantă numai pentru că ne revelează structura „lunară" a devenirii universale, dar și prin consecințele ei optimiste: căci așa cum dispariția lunii nu este niciodată definitivă pentru că este urmată în mod necesar de o nouă lună, nici dispariția omului nu este definitivă, chiar dispariția unei umanități întregi (potop, inundație, scufundare a unui continent etc.) nu este

niciodată totală, căci o nouă umanitate renaște dintr-un cuplu de supraviețuitori.

Această concepție ciclică a dispariției și reapariției umanității este conservată și în culturile istorice. În secolul III î.e.n., Berosos răspândea în întreaga lume elenică — de unde avea să se răspândească mai apoi la romani și la bizantini — doctrina caldeeană a „Marelui An". Conform acestei doctrine universul este considerat etern, dar distrus și reconstituit periodic în fiecare „Mare An" (numărul corespunzător de milenii variază de la o școală la alta); când cele șapte planete se vor uni sub semnul Cancerului („Marea Iarnă"), un potop se va produce; când ele se vor întâlni sub semnul Capricornului (adică la solstițiul de vară al „Marelui An"), Universul întreg va fi distrus prin foc. E probabil că această doctrină a unei conflagrații universale periodice era împărtășită și de Heraclit (de exemplu, fragmentul 26 B = 66 D). În orice caz, ea domină gândirea lui Zenon și toată cosmologia stoică. Mitul combustiei universale *(ekpyrosis)* s-a bucurat de o adevărată vogă între primul secol î.e.n. și secolul III e.n. în toată lumea romano-orientală; a fost, rând pe rând, integrat într-un număr considerabil de gnose derivate din sincretismul greco-irano-iudaic. Idei similare se întâlnesc în India și în Iran (influențate, fără îndoială, — cel puțin în formulele astronomice —, de Babilon); și într-o manieră analoagă la populațiile maya din Yucatan și la aztecii din Mexic. Vom reveni asupra acestor probleme, dar putem de pe acum să subliniem ceea ce am numit mai sus „caracterul optimist" al acestei idei. De fapt, acest optimism se reduce la conștiința normalității catastrofei ciclice, la certitudinea că are un sens și mai ales că nu este niciodată *definitivă*.

În „perspectiva lunară", moartea omului ca și moartea periodică a umanității sunt necesare, tot așa cum sunt cele trei zile de întuneric care preced „renașterea" lunii. Moartea

omului și cea a umanității sunt indispensabile regenerării lor. O formă, oricare ar fi ea, din chiar faptul că există ca atare și că durează, slăbește și se uzează; ca să-și recapete vigoarea, trebuie să fie reabsorbită în amorf, fie și numai pentru o clipă; să fie reintegrată în unitatea primordială din care a ieșit; cu alte cuvinte, să reintre în „haos“ (în plan cosmic), în „orgie“ (în plan social), în „întuneric“ (pentru semințe), în „apă“ (botezul pe plan uman, „Altlantida“ în plan istoric).

Putem observa că ceea ce domină în toate aceste concepții cosmico-mitologice lunare este reîntoarcerea ciclică a ceea ce a fost mai înainte, „eterna reîntoarcere“, într-un cuvânt. Și aici regăsim motivul repetării gestului arhetipal proiectat în toate planurile: cosmic, biologic, istoric, uman etc. Dar mai decelăm, în același timp, structura ciclică a timpului care se regenerează la fiecare nouă „naștere“, în orice plan ar avea loc. Această „eternă reîntoarcere“ trădează o ontologie necontaminată de timp și devenire. Tot așa cum grecii, prin mitul eternei reîntoarceri, căutau să-și satisfacă setea lor metafizică de „ontic“ și de static (căci din punct de vedere al infinitului devenirea lucrurilor care revin neîncetat la starea lor este, prin urmare, implicit anulată și se poate chiar afirma că „lumea stă pe loc“[38]), la fel și primitivul, conferindu-i timpului o direcție ciclică, îi anulează ireversibilitatea. În fiecare clipă totul este reluat de la început. Trecutul nu este decât prefigurarea viitorului. Nici un eveniment nu este ireversibil și nici o transformare nu este definitivă. Într-un anumit sens, se poate spune că nimic nou nu se întâmplă în lume, căci totul nu este decât repetare a acelorași arhetipuri primordiale; această repetare, actualizând momentul mitic în care a fost revelat gestul arhetipal, menține fără încetare lumea în aceeași clipă aurorală a începuturilor. Timpul face posibilă apariția și existența lucrurilor. El nu are nici o

influență decisivă asupra acestei existențe — pentru că el însuși se regenerează fără încetare.

Hegel afirma că în Natură lucrurile se repetă la infinit și că „nu e nimic nou sub soare". Tot ceea ce am arătat până aici confirmă existența unei concepții similare la omul societăților arhaice: pentru el lucrurile se repetă la infinit și, în realitate, nu se întâmplă nimic nou sub soare. *Dar această repetare are un sens*, așa cum am văzut în capitolul precedent: numai ea conferă *realitate* evenimentelor. Evenimentele se repetă pentru că imită un arhetip: Evenimentul exemplar. Între altele, prin repetare timpul este suspendat sau cel puțin virulența lui este atenuată. Dar observația lui Hegel este semnificativă pentru un alt motiv: Hegel se străduiește să întemeieze o filosofie a istoriei în care evenimentul istoric, cu toate că ireversibil și autonom, ar putea fi totuși încadrat într-o dialectică încă deschisă. Pentru Hegel istoria este „liberă" și mereu „nouă", ea nu se repetă; dar ea este totuși conformă cu planurile Providenței; ea are deci un model (ideal, dar nu mai puțin un model) în dialectica însăși a Spiritului. Acestei istorii care nu se repetă, Hegel îi opune „Natura", unde lucrurile se reproduc la infinit.

Dar noi am văzut că un timp considerabil de lung umanitatea s-a opus prin toate mijloacele „istoriei". Putem conchide din aceasta că în toată această perioadă umanitatea a trăit în sânul naturii, nedesfăcându-se de ea? „Numai animalul este cu adevărat inocent", scria Hegel la începutul *Prelegerilor despre Filosofia istoriei*. Primitivii nu se simțeau întotdeauna inocenți, dar tindeau să devină prin mărturisirea periodică a greșelilor. Putem vedea în această tendință spre purificare nostalgia paradisului pierdut al animalității? Sau, în dorința sa de a nu avea „memorie", de a nu înregistra timpul și de a se mulțumi numai să-l suporte ca pe o dimensiune a existenței sale, dar fără să-l „interiorizeze", fără să-l

transforme în conștiință, vom ajunge să vedem mai degrabă setea primitivului pentru „ontic", voința sa *de a fi* cum *sunt* ființele arhetipale ale căror gesturi el le reproduce fără încetare?

Problema este capitală și nu putem pretinde s-o discutăm în câteva rânduri. Dar sunt motive să credem că la „primitivi" nostalgia paradisului pierdut exclude net dorința de a reintegra „paradisul pierdut al animalității". Tot ceea ce știm despre amintirile mitice ale „Paradisului" ne prezintă, dimpotrivă, imaginea unei umanități ideale, bucurându-se de o beatitudine și de o plenitudine spirituală niciodată realizabile în condițiile actuale ale „omului căzut". Într-adevăr, miturile numeroaselor popoare fac aluzie la o epocă foarte îndepărtată, în care oamenii nu cunoșteau nici moartea, nici munca, nici suferința și găseau la îndemână hrană din abundență. *In illo tempore* zeii coborau pe Pământ și se amestecau printre oameni; la rândul lor, oamenii puteau ușor urca la Cer. În urma unei greșeli rituale, comunicația între Cer și Pământ a fost întreruptă și zeii s-au retras în cele mai înalte ceruri. De atunci oamenii trebuie să muncească pentru a se hrăni și nu mai sunt nemuritori.

În consecință, este mai sigur că dorința pe care o încearcă omul societăților tradiționale de a refuza „istoria" și de a se menține la o imitare infinită a arhetipurilor trădează setea lui de real și frica „de a nu se pierde", lăsându-se invadat de insignifianța existenței profane. Puțin interesează dacă formulele și imaginile prin care „primitivul" exprimă „realitatea" ne par infantile și chiar ridicole. Sensul profund al comportamentului primitiv este revelator: acest comportament este regizat de credința într-o realitate absolută care se opune lumii profane a „irealităților"; în ultimă instanță, aceasta din urmă nu constituie propriu-zis „o lume"; ea este „irealul" prin excelență, increatul, inexistentul: neantul.

Avem deci dreptul, în consecință, să vorbim de o ontologie arhaică și numai ținând cont de această ontologie vom ajunge să înțelegem — și deci să nu disprețuim — comportamentul, chiar cel mai extravagant al „lumii primitive"; într-adevăr, acest comportament corespunde unui efort desperat de a nu pierde contactul cu *ființa*.

NOTE

[1] M. P. Nilsson, *Primitive Time Reckoning* (Lund, 1920), p. 270.

[2] Cf. F. Rock, „Das Jahr von 360 Tagen und seine Gliederung", *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik*, I, 1930, pp. 253–288.

[3] C. F. Jean, *La Religion sumérienne* (Paris, 1931), p. 168; H. Frankfort, „Gods and Myths in Sargonid Seals" (*Iraq*, I, 1934), pp. 21 sq.

[4] Cf. A. Götze, *Kleinasien* (Leipzig, 1933), p. 130; G. Furlani, *La Religione degli Hittiti* (Bologna, 1936), p. 80.

[5] R. Labat, *Le Caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne*, p. 99; Götze, pp. 130 sq., Ivan Engnell, *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East* (Uppsala, 1943), pp. 11, 101. O luptă analoagă avea loc pe hipodromul din Constantinopol chiar până în ultimele timpuri ale Imperiului bizantin; cf. Joannes Malalas, *Chronographia* (ed. Bonn, 1931, pp. 173–176) și Benjamin de Tudela (în R. Patai, *Man and Temple*, pp. 77 sq.).

[6] Material documentar, interpretare și bibliografie în H. Zimmern, *Zum babylonischen Neujahrsfest*, I, II (Leipzig, 1906; Berichte über die Verhandlungen der Kgl. Sachsischen Gebenschaft der Wissenschaften, Phil. hist. Klasse, 58, 3; 70, 5); S. A. Pallis, *The Babylonian akitu festival* (Copenhaga, 1926; a se vedea, de asemenea, criticile prezentate de H. S. Nyberg în *Monde oriental*, XXIII, 1929, pp. 204–211); despre *zagmuk* și Saturnaliile babiloniene, cf. Frazer, *Le bouc émissaire*, pp. 314 sq.; Labat, *op. cit.*, pp. 95 sq.; o tentativă temerară de a deriva din ceremonialul babilonian toate celelalte ritualuri similare care se întâlnesc în bazinul mediteranean, în Asia, în nordul și centrul Europei, în W. Liungman, *Traditionswanderungen; Euphrat-Rhein*, I–II (Helsinki, 1937–1938), pp. 290 sq. și *passim*. Cf. și S. H. Hooke, *The origins of early Semitic ritual* (Londra, 1938), pp. 57 sq.

[7] A se vedea și E. Brien, *Les Sociétés secrètes des mystères* (Paris, 1941), p. 131.

[8] A. J. Wensinck, *The semitic New Year and the origin of Eschatology* („Acta Orientalia", I, 1923), pp. 158–199.

[9] *Ibid.*, p. 168. A se vedea și alte texte în Patai, pp. 68 sq.

[10] *Rosh Hashshana*, I, 2; Wensinck, p. 163; Patai, pp. 24 sq. Rabbi Ishmael și Rabbi Akiba sunt de acord că la sărbătoarea Tabernacolelor cantitatea de ploaie pentru anul viitor este decisă în Cer; cf. Patai, p. 41.

[11] Cf. A. R. Johnson, „The Role of the King in the Jerusalem Cults" (în S. H. Hooke, *The Labyrinth*, Londra, 1935), pp. 79 sq.; cf. și Patai, pp. 73 sq.

[12] A se vedea referințele Talmudului la excesele orgiastice în R. Pettazzoni, *La Confessione dei peccati*, II (Bologna, 1935), p. 229. Rituri analoage la Hierapolis; cf. Lucian, *De dea Syra*, 20; Patai, pp. 71 sq.

[13] J. Darmsteter, *Le Zend-Avesta*, II (Paris, 1892), p. 640, n. 138.

[14] *Cosmographie*, citată de A. Christensen, *Les Types du premier homme et du premier roi*, II, p. 147.

[15] E. S. Drower, *The Mandaeans of Irak and Iran* (Oxford, 1937), p. 86; H. Lassy, *Muharram Mysteries* (Helsinki, 1916), pp. 201–223, Cf. Frazer, *Adonis* (ed. a III-a, Londra, 1914), pp. 252 sq., și, în sfârșit, W. Liungman, I, pp. 103 sq., care încearcă să deriveze aceste obiceiuri din ritualurile egiptene.

[16] Cf. textele reunite de J. Marquart, „The Nawrōz, its History and its Significance" (*Journal of the Cama Oriental Institute*, Bombay, XXXI, 1937, pp. 1–45), în special pp. 16 sq. Originalul german a fost publicat în *Dr. Modi Memorial Volume* (Bombay, 1930, p. 709–765).

[17] Al-Bīrūnī, *The Chronology of Ancient Natons* (trad. de E. Sachau, Londra, 1879), p. 199.

[18] Al-Bīrūnī, p. 202. Despre ceremoniile de Naurōz în secolul al XIX-lea, cf. Eduard Polak, *Persien. Das Land und seine Bewohner*, I (Leipzig, 1865), pp. 367 sq. Se regăsesc idei similare la evrei: însă în epoca rabinică rugăciunea de Anul Nou conținea următoarele cuvinte: „Această zi este începutul muncilor anului, amintirea primei zile" (*Rosh Hashshana*, 27a; citat de Patai, p. 69).

[19] Cf. Drower, p. 87; G. Furlani, *Testi religiosi degli Yezidi* (Bologna, 1930), pp. 59 sq.

[20] Cf. Frazer, *The Scapegoat* (Londra, 1915), pp. 215 sq.; G. Dumézil, *Le Problème des Centaures* (Paris, 1929), pp. 39 sq. E. Nourry (pseudonimul lui P. Saintyves), *L'Astrologie populaire* (Paris, 1937), pp. 61 sq. Cf. și M. Granet, *La Pensée chinoise*, p. 107.

[21] Textele comentate de F. Cumont, „La Fin du monde selon les mages occidentaux" (*Revue de l'Histoire des Religions*, 1931), pp. 76 sq.; cf. și W. Bousser, *Der Antichrist in der Überlieferung des Judentums, des Neuen Testaments und der alten Kirche* (Götingen, 1895), pp. 129 sq.

[22] O. Höfler, *Kultische Geheimbünde der Germanen*, I (Frankfurt am Main, 1934); Liungman, II, pp. 426 sq. și *passim*; O. Huth, *Janus* (Bonn, 1932); J. Hertel, *Das indogermanische Neujahrsopfer in Veda* (Leipzig, 1938).

[23] Höfler, *op. cit.*; Alexander Slawik, „Kultische Geheimbünde der Japaner und Germanen" (*Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik*, IV, 1936, pp. 675–764). În Orientul Apropiat antic exista credința că morții se reîntorc pe pământ cu ocazia festivităților sezoniere; cf. Th. H. Gaster, *Thespis* (New York, 1950), pp. 28 sq.

[24] E. Nourry (= P. Saintyves), *Essais de folklore biblique* (Paris, 1923), pp. 30 sq.; Hertel, p. 52; Dumézil, *Le Problème des Centaures*, p. 146; Huth, p. 146; M. Granet, *Danses et légendes de la Chine ancienne*, I—II (Paris, 1926), p. 155; L. Vannicelli *La religione dei Lolo* (Milano, 1944), p. 80; Liungman, pp. 473 sq.

[25] Cf. Dumézil, pp. 148 sq. și *passim*. La hopi inițierile au loc totdeauna de Anul Nou; cf. Lewis Spence, în Hasting, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. II, p. 67.

[26] Bineînțeles, rolul „orgiei" în societățile agricole este mult mai complex. Excesele sexuale exercitau o influență magică asupra recoltei viitoare. Dar putem totdeauna descifra aici tendința unei violente fuziuni a tuturor formelor, cu alte cuvinte, a unei reactualizări a Haosului de dinaintea Creației. A se vedea capitolul privind misticile agrare în al nostru *Traité d'Histoire des Religions* (pp. 285 sq.).

[27] *Kulturschichten in Altjapan*, traducere după manuscrisul japonez, încă inedit.

[28] P. E. Goddard, *Life and Culture of the Hupa* (Univ. of California Publications in American Archaeology and Ethnology, Berkley, 1903, I, n. I), pp. 82 sq.; A. L. Kroeber și E. W. Gifford, *World Renewal, a Cult System of Native North-west California* (Anthropological Records, XII, n. L. Univ. of California, 1949), pp. 1 sq., 105 sq.; A. L. Kroeber, *Handbook of the Indians of California* (Washington, 1925), pp. 53 sq. În unele locuri din America, Potopul este comemorat anual, adică se *reactualizează* catastrofa cosmică, aceea care aneantizase umanitatea cu excepția Strămoșului mitic; cf. Sir James George Frazer, *Folklore in the Old Testament*, I (Londra, 1918), pp. 293 sq. Despre miturile destrucției și re-creației periodice a Lumii în tradițiile primitive, cf. F. R. Lehmann,

„Weltuntergang und Welterneurung in Glauben schriftloser Völker" (*Zeitschrift für Ethnologie*, vol. 71, 1939).

[29] Cf. M. Eliade, *Le Chamanisme*, pp. 290 sq.

[30] Cf. şi Paul Mus, *Barabudur*, I (Hanoi, 1935), pp. 384 sq.; asupra „timpului construit", *ibid.*, II, pp. 733–789.

[31] A. M. Hocart, *Kingship* (London, 1927), pp. 189–190.

[32] Cf. Eliade, *Comentarii la legenda Meşterului Manole*, în special, pp. 56 sq.

[33] W. Koppers, *Die Bhil in Zentralindien* (Horn, 1948), p. 241. Cf. şi articolul nostru „Kosmogonische Mythen und Magische Heilungen" (*Paideuma*, VI, Heft 4, 1956, pp. 194–204.

[34] E. S. C. Handy, *Polynesian Religion*, pp. 10–11.

[35] Hasten Klah, *Navajo Creation Myth; The Story of the Emergence* (Mary C. Wheelwright, Navajo Religion Series, I, Santa Fe, 1942, p. 19; cf. şi *ibid.*, pp. 25 sq., 32 sq.

[36] Campbell Thompson, *Assyrian Medical Texts* (Londra, 1923), p. 59.

[37] A se vedea *Traité d'Histoire des Religions*, pp. 142 sq.

[38] Cf. H.–Ch. Puech, „La Gnose et le Temps" (*Eranos Jakrbuch*, XX, Zürich, 1951), în special pp. 60–61.

Capitolul III

„NEFERICIRE“ ȘI „ISTORIE“

„NORMALITATEA“ SUFERINȚEI

Cu acest capitol am dori să abordăm viața umană și „existența istorică“ dintr-un nou punct de vedere. Omul arhaic — s-a văzut — încearcă să se opună prin toate mijloacele care-i stau în putere *istoriei* privite ca un șir de evenimente ireversibile, imprevizibile, cu o valoare autonomă. El refuză s-o accepte și s-o valorizeze ca atare, ca *istorie*, fără să reușească s-o învingă întotdeauna; de exemplu, el nu poate face nimic împotriva catastrofelor cosmice, a dezastrelor militare, a injustițiilor sociale legate de structura însăși a societății sau a nefericirilor personale etc. Astfel, ar fi interesant să aflăm cum suporta omul arhaic această „istorie“; cum îi îndura calamitățile, nenorocul și „suferințele“ destinate fiecărui individ, fiecărei colectivități.

Ce înseamnă „a trăi“ pentru un om aparținând culturilor tradiționale? Înainte de toate, a trăi după modele extraumane, conform arhetipurilor. În consecință, a trăi în inima *realului*, pentru că — s-a subliniat suficient în primul capitol — cu adevărat reale nu sunt decât arhetipurile. A trăi conform arhetipurilor înseamnă a respecta „legea“, pentru că legea nu este decât o hierofanie primordială, revelația *in illo tempore* a normelor existenței datorată unei divinități sau unei ființe mitice. Și, dacă prin repetiția gesturilor paradigmatice și prin

intermediul ceremoniilor periodice omul arhaic reușește, așa cum am văzut, să anuleze timpul, nu înseamnă că el trăiește mai puțin în concordanță cu ritmurile cosmice; am putea spune chiar că el se integrează acestor ritmuri (să amintim numai cât de „reale“ sunt pentru el ziua și noaptea, anotimpurile, ciclurile lunare, solstițiile etc.).

În cadrul unei asemenea existențe, ce puteau cu adevărat să însemne „suferința“ și „durerea“? În nici un caz o experiență golită de sens pe care omul nu poate decât s-o suporte în măsura în care ea este inevitabilă, așa cum suportă, de exemplu, rigorile climei. De orice natură ar fi fost și oricare i-ar fi fost cauza aparentă, *suferința lui avea un sens*; ea răspundea dacă nu unui prototip, cel puțin unei ordini a cărei valoare nu era contestată. S-a spus că marele merit al creștinismului, din punctul de vedere al vechii morale mediteraneene, a fost să valorizeze suferința: să transforme durerea dintr-o stare negativă într-o experiență cu un conținut spiritual „pozitiv“. Aserțiunea are valoare în măsura în care este vorba de *o valorizare* a suferinței și chiar de o *căutare* a durerii pentru calitățile sale salvatoare. Dar dacă umanitatea precreștină n-a căutat suferința și n-a valorizat-o (cu câteva rare excepții) ca pe un instrument de purificare și de înălțare spirituală, n-a considerat-o totuși niciodată *lipsită de semnificație*. Vorbim aici, evident, de suferința în calitate de *eveniment*, de *fapt istoric*, de suferința provocată de o catastrofă cosmică (secetă, inundație, furtună etc.), de o invazie (incendiu, sclavie, umilire etc.) sau de nedreptățile sociale.

Dacă aceste suferințe au putut fi suportate, aceasta se datorează faptului că ele nu păreau nici gratuite, nici arbitrare. Exemplele ar fi inutile; ele ne stau la îndemână. Primitivul care-și vede câmpul distrus de secetă, vitele decimate de boală, copilul suferind, sau se vede pe sine însuși pradă febrei sau vânător mult prea des nenorocos etc. știe că aceste

conjuncturi nu se datoresc hazardului, ci anumitor influențe magice sau demonice, împotriva cărora vrăjitorul sau preotul dispun de arme. Astfel, ca și comunitatea când este vorba de o catastrofă cosmică, el se adresează vrăjitorului, pentru a îndepărta acțiunea magică, sau preotului, ca să-i înduplece pe zei. Dacă intervenția lor nu are nici un rezultat, cei interesați își aduc aminte de existența Ființei Supreme, aproape uitată în restul timpului, și i se roagă, oferindu-i ofranda sacrificiilor. „Tu, cel de sus, nu-mi lua copilul, e prea mic!", imploră nomazii selkam din Țara de Foc. „O, Tsuni-goam, se vaită hotentoții, numai tu știi că nu sunt vinovat!" În timpul furtunii, pigmeii semang își crestează pulpele cu un cuțit de bambus și aruncă stropi de sânge în toate direcțiile strigând: „Ta Pedn! nu-ți sunt potrivnic, îmi plătesc greșeala! Primește-mi datoria, eu mi-o plătesc!"[1] Să subliniem în trecere un punct pe care l-am dezvoltat în detaliu în *Traité d'Histoire des Religions*: în cultul popoarelor zise primitive, Ființele Supreme celeste nu intervin decât în ultimă instanță, după ce toate demersurile făcute pe lângă zei, demoni și vrăjitori în scopul de a alunga „o suferință" (secetă, exces de ploi, calamitate, boală etc.) au eșuat. Pigmeii semang, cu această ocazie, își mărturisesc păcatele de care se cred vinovați, obicei pe care-l găsim sporadic și aiurea, unde însoțește, la fel, ultimul recurs pentru a eluda o suferință.

Totuși, fiecare moment al tratamentului magico-religios al „suferinței" ilustrează cu claritate *sensul* acesteia din urmă: ea provine din acțiunea magică a unui dușman, din încălcarea unui tabu, din cauza trecerii printr-o zonă nefastă, a mâniei unui zeu sau — când toate celelalte ipoteze s-au revelat caduce — din voința sau mânia Ființei Supreme. Primitivul — și nu este singurul, cum vom vedea imediat — nu poate concepe „o suferință"[2] neprovocată; ea provine dintr-o greșeală personală (dacă e convins că e o greșeală religioasă) sau din

răutatea vecinului (în cazul în care vrăjitorul descoperă că este vorba de o acțiune magică), dar există întotdeauna o greșeală la bază; sau cel puțin *o cauză* identificată în voința Zeului Suprem, uitat, căruia omul este obligat să i se adreseze în cele din urmă. În fiecare dintre cazuri, „suferința“ devine inteligibilă și în consecință suportabilă. Împotriva acestei „suferințe“ primitivul luptă cu toate mijloacele magico-religioase la îndemâna lui — dar moralmente o suportă *pentru că nu este absurdă*. Momentul critic al „suferinței“ îl constituie apariția ei; suferința nu este tulburătoare decât atât timp cât cauza ei rămâne neștiută. De îndată ce preotul sau vrăjitorul descoperă pricina pentru care mor copiii sau vitele, se prelungește seceta, se întețesc ploile, dispare vânatul etc., „suferința“ începe să devină suportabilă; ea are un sens și o cauză și, prin urmare, poate fi integrată într-un sistem și explicată.

Ceea ce am spus mai sus despre „primitiv“ se aplică în bună parte omului culturilor arhaice. Bineînțeles, motivele care justifică suferința și durerea variază de la popor la popor, dar această justificare există întotdeauna. În general, se poate spune că suferința este considerată ca o consecință a îndepărtării de „normă“. Că această „normă“ diferă de la un popor la altul și de la o civilizație la alta, se înțelege de la sine. Dar important pentru noi este că suferința și durerea nu sunt nicăieri — în cadrul civilizațiilor arhaice — considerate „oarbe“ și lipsite de sens.

Astfel, indienii au elaborat destul de devreme o concepție a cauzalității universale, *karma*, care dă socoteală de suferințele și *evenimentele* actuale ale individului și explică, totodată, necesitatea transmigrărilor. În lumina legii karmice, nu numai că suferințele își găsesc un sens, dar ele dobândesc chiar o valoare pozitivă. Suferințele existenței actuale sunt nu numai *meritate* — pentru că, de fapt, sunt efectul fatal al crimelor și al greșelilor comise în existențele anterioare —

dar și *binevenite*, pentru că numai în acest fel este posibil să se resoarbă și să se lichideze o parte a datoriei karmice care apasă asupra individului și-i decide șirul existențelor viitoare. După concepția indiană, orice om se naște cu o datorie, dar și cu libertatea de a contracta altele noi. Existența lui este un lung șir de plăți și de împrumuturi a căror contabilitate nu este întotdeauna prea evidentă. Cel care nu este cu totul lipsit de inteligență poate suporta cu seninătate suferințele, durerile, loviturile pe care le primește, nedreptățile care i se fac etc., pentru că fiecare dintre ele rezolvă o ecuație karmică rămasă fără soluție într-o existență anterioară. Evident, speculația indiană a căutat și descoperit de foarte devreme mijloacele prin care omul se poate elibera de acest lanț fără sfârșit cauză–efect–cauză etc., regizat de legea karmică. Dar asemenea soluții nu infirmă cu nimic *sensul* suferințelor; dimpotrivă, ele îl întăresc. Ca și Yoga, budismul pleacă de la principiul că existența întreagă este durere și oferă posibilitatea de a depăși într-o manieră concretă și definitivă această suită neîntreruptă de suferințe la care se reduce toată existența umană în ultimă analiză. Dar budismul, ca și Yoga, ca de altfel orice altă metodă indiană de cucerire a libertății, nu pune la îndoială un singur moment „normalitatea“ durerii. În ce privește Vedānta, pentru ea suferința nu este „iluzorie“ decât în măsura în care este iluzoriu tot Universul; nici experiența umană a durerii, nici Universul nu sunt *realități* în sensul ontologic al termenului. În afara excepției constituite de școlile materialiste Lokāyata și Cārvāka — pentru care nu există nici „suflet“, nici „Dumnezeu“, și care consideră fuga de durere și căutarea plăcerii ca singurul scop rezonabil pe care poate să și-l propună omul — India întreagă a acordat suferințelor, de orice natură ar fi ele (cosmice, psihologice sau istorice), un sens și o funcție bine determinate. *Karma* garantează că tot

ceea ce se petrece în lume are loc în conformitate cu legea imuabilă a cauzei și a efectului.

Dacă nu găsim nicăieri în lumea arhaică o formulă atât de explicită ca aceea a *karmei* care să dea seamă de „normalitatea" suferinței, întâlnim totuși peste tot aceeași tendință de a acorda durerii și evenimentelor istorice „o semnificație normală". Nu se pune problema să relevăm aici toate expresiile acestei tendințe. Întâlnim aproape pretutindeni concepția arhaică (predominantă la primitivi) după care suferința este imputabilă voinței divine, fie că aceasta a intervenit direct pentru a o produce, fie că a permis altor forțe, demoniace sau divine, să o provoace. Distrugerea unei recolte, seceta, invazia unui oraș, pierderea libertăți sau a vieții, orice calamitate (epidemie, cutremur etc.), nimic din toate acestea nu rămâne, într-un fel sau altul, fără explicație sau justificare în transcendent, în economia divină. Fie că zeul orașului învins a fost mai puțin puternic decât cel al armatei victorioase, fie că s-a făcut o greșeală rituală în comunitatea întreagă sau numai într-o familie în privința unei divinități oarecare, fie că intră în joc farmecele, demonii, neglijențele, blestemele, unei suferințe individuale sau colective îi corespunde întotdeauna o explicație. Și, în consecință, ea este, ea *poate* să fie suportabilă.

Mai mult: în aria mediterano-mesopotamiană suferințele omului au fost foarte repede puse în legătură cu cele ale unui zeu. Asta le înzestra cu un arhetip care le conferea în același timp realitate și „normalitate". Un foarte vechi mit al suferinței, cel al morții și al reînvierii lui Tammuz, cunoaște replici și imitații în aproape toată lumea paleo-orientală și vestigii ale scenariului lui sunt până astăzi conservate în gnosa postcreștină. Nu avem posibilitatea să abordăm aici originile cosmologico-agricole și structura eshatologică a lui Tammuz. Ne vom mărgini să amintim că suferințele și reînvierea lui

Tammuz au furnizat un exemplu și pentru suferințele altor divinități (Marduk, de exemplu) și au fost, fără îndoială, mimate (deci *repetate*) în fiecare an de către rege. Lamentațiile și veselia populară, comemorând suferințele, moartea și reînvierea lui Tammuz, sau ale oricărei alte divinități cosmico-agrare, au avut asupra conștiinței Orientului arhaic o rezonanță a cărei amploare n-a fost măsurată după cum merita. Căci nu este vorba numai de un presentiment al reînvierii care urmează morții omului, ci și despre virtutea consolatoare a suferințelor lui Tammuz *pentru fiecare om în parte*. Orice suferință poate fi suportată cu condiția să-ți aduci aminte de drama lui Tammuz.

Căci această dramă mitică amintește omului că suferința nu este niciodată definitivă, că moartea este întotdeauna urmată de o reînviere, că orice înfrângere este anulată și depășită prin victoria finală. Analogia între aceste mituri și drama lunară, schițată în capitolul precedent, este evidentă. Ceea ce vrem să subliniem acum este că Tammuz — sau orice variantă a aceluiași arhetip — justifică, face suportabile suferințele „celui drept". Zeul — ca de atâtea ori cel „drept", cel „inocent" — suferea fără să fie vinovat. Era umilit, bătut până la sânge, închis într-un „puț", adică în Infern. Acolo Marea Zeiță (sau, în variantele târzii și gnostice, „un mesager") îl vizita, îi dădea curaj și-l reînvia. Acest mit atât de consolator al suferinței unui zeu a avut nevoie de mult timp ca să dispară din conștiința popoarelor orientale. Profesorul Geo Windengren, de exemplu, afirmă că el poate fi regăsit printre prototipurile maniheiste și mandeene[3], dar, bineînțeles, cu inevitabile alterații și noi valențe dobândite în epoca sincretismului greco-oriental. Un fapt, în orice caz, se impune atenției noastre: anume că asemenea scenarii mitologice prezintă o structură extrem de arhaică, derivând — dacă nu „istoric", cel puțin formal — din miturile lunare a

căror vechime nu avem dreptul s-o punem la îndoială. Am constatat că miturile lunare răspândeau o viziune optimistă a vieții în general: totul se petrece într-o manieră ciclică, moartea este inevitabil urmată de reînviere, cataclismul de o nouă Creație. Mitul paradigmatic al lui Tammuz (extins și la alte divinități mesopotamiene) ne propune o nouă validare a aceluiași optimism: nu numai *moartea* individului este „salvată", același lucru se întâmplă și cu *suferințele*. Cel puțin rezonanțele gnostice mandeene și maniheiste ale mitului lui Tammuz o lasă să se înțeleagă. Pentru sectele în cauză, *omul* ca atare trebuie să suporte soarta de odinioară a lui Tammuz; căzut în „puț", sclav al „Prințului tenebrelor", omul este trezit de către un Mesager care-i anunță vestea cea bună a salvării lui apropiate, a „eliberării" sale. Oricât de lipsiți am fi de documentele care să ne permită să extindem asupra lui Tammuz aceleași concluzii, suntem totuși înclinați să credem că drama sa nu era considerată străină de drama umană. De aici marele succes popular al riturilor referitoare la divinitățile zise ale vegetației.

ISTORIA CONSIDERATĂ CA TEOFANIE

Pentru evrei, orice nouă calamitate istorică era considerată ca o pedeapsă dată de Iahve, mâniat de desfrăbălarea în păcat, căreia i se abandona poporul ales. Nici un dezastru militar nu părea absurd, nici o suferință nu era zadarnică, căci dincolo de „eveniment" se putea întotdeauna întrezări voința lui Iahve. Mai mult, se poate spune, aceste catastrofe erau *necesare*, erau prevăzute de Dumnezeu pentru ca poporul evreu să nu se împotrivească destinului său, înstrăinând moștenirea religioasă lăsată de Moise. Într-adevăr, de câte ori *istoria* le permitea, de fiecare dată când trăiau o epocă de pace și de

prosperitate economică relativă, evreii se îndepărtau de Iahve și se apropiau de Baal și Astarte, zeii vecinilor. Numai catastrofele istorice îi aduceau pe drumul cel bun, întorcându-le cu forța privirile spre adevăratul Dumnezeu. Atunci au strigat ei către Domnul și au zis: „Am păcătuit părăsind pe Domnul și apuncându-ne să slujim baalilor și astartelor; acum însă izbăvește-ne din mâinile vrăjmașilor, și-ți vom sluji ție" (*I Regi*, 12, 10). Această reîntoarcere spre adevăratul Dumnezeu la ora dezastrului ne amintește gestul desperat al primitivului care are nevoie, ca să redescoepre existența Ființei Supreme, de extrema gravitate a unui pericol și de un eșec al tuturor intervențiilor pe lângă alte „forme" divine (zei, strămoși, demoni). Totuși, evreii, imediat după apariția în orizontul lor istoric a marilor imperii militare asiro-babiloniene, au trăit fără întrerupere sub amenințarea anunțată de Iahve: „Iar de nu veți asculta glasul Domnului, ci vă veți împotrivi poruncilor lui, atunci mâna Domnului va fi împotriva voastră, cum a fost împotriva părinților voștri" (*I Regi*, 12, 15).

Profeții nu au făcut decât să confirme și să amplifice, prin viziunile lor terifiante, ineluctabila pedeapsă a lui Iahve aplicată poporului său care nu i-a păstrat credință. Și numai în măsura în care asemenea profeții erau validate de catastrofe, — cum s-a și întâmplat, de altfel, de la Ilie la Ieremia —, evenimentele istorice câștigau o semnificație religioasă, adică apăreau clar ca pedepse aplicate de Dumnezeu în schimbul necredinței neamului lui Israel. Datorită profeților care interpretau evenimentele contemporane în lumina unei credințe riguroase, aceste evenimente se transformau în „teofanii negative", în „mânii" ale lui Iahve. Astfel, nu numai că ele dobândeau un sens (căci am văzut, orice eveniment istoric își avea semnificația proprie pentru toată lumea orientală), dar își dezvăluiau și o coerență intimă, dovedindu-se a fi expresia concretă a aceleiași *unice* voințe divine. Astfel, pentru prima

dată, profeții *valorizează istoria*, ajungând să depășească viziunea tradițională a ciclului — concepție care asigură oricărui lucru o eternă repetare — și descoperă un timp cu sens unic. Această descoperire nu va fi imediat și total acceptată de conștiința poporului evreu, anticele concepții supraviețuind încă multă vreme (a se vedea paragraful următor).

Dar pentru prima dată se vede afirmându-se și progresând ideea că evenimentele istorice au o valoare în ele însele, în măsura în care sunt determinate de voința lui Dumnezeu. Acest Dumnezeu al poporului evreu nu mai era o divinitate orientală creatoare de gesturi arhetipale, ci o personalitate care intervine fără încetare în *istorie*, care își revelează voința sa prin intermediul evenimentelor (invazii, asedii, bătălii etc.). Faptele istorice devin astfel „situații" ale omului față în față cu Dumnezeu și, ca atare, dobândesc o valoare religioasă pe care nimic până atunci nu le-o putea asigura. Astfel, se poate spune pe drept cuvânt că evreii au fost primii care au descoperit semnificația istoriei ca epifanie a lui Dumnezeu, și această concepție, așa cum trebuie să ne așteptăm, a fost reluată și amplificată de creștinism.

Ne putem chiar întreba dacă monoteismul, întemeiat pe revelația directă și personală a divinității, nu aduce în mod necesar cu el „salvarea" timpului, „valorizarea" lui în cadrul istoriei. Fără îndoială, noțiunea de revelație se întâlnește, sub forme nu toate la fel de evidente, în toate religiile, am putea zice chiar în toate culturile. Într-adevăr — să ne aducem aminte de primul capitol —, gesturile arhetipale — ulterior reproduse fără încetare de către oameni — erau în același timp hierofanii sau teofanii. Primul dans, primul duel, prima expediție de pescuit, ca și prima ceremonie nupțială sau primul ritual deveneau exemple pentru umanitate pentru că revelau un mod de existență al divinității, al omului primordial, al Eroului civilizator etc. Dar aceste revelații avuseseră loc în

timpurile mitice, în momentul extratemporal al începutului; astfel, așa cum am văzut în primul capitol, totul coincidea într-un anumit sens cu începutul lumii, cu cosmogonia. *Totul* avusese loc și fusese revelat *în acel moment, în illo tempore*: și crearea lumii și a omului și stabilirea în situația prevăzută pentru el în Cosmos până în cele mai mici detalii (fiziologie, sociologie, cultură etc.).

Cu totul altfel se întâmplă lucrurile în cazul revelației monoteiste. Aceasta a avut loc *în timp*, în durata istorică: Moise primește „Legea" într-un anumit loc și la o anumită „dată". Bineînțeles, intervin și aici arhetipurile, în sensul că aceste evenimente, devenite exemplare, vor fi repetate; dar numai când timpurile vor ajunge la capăt, adică într-un nou *illud tempus*. De exemplu, după cum profetizează Isaia (11, 15–16), miracolele trecerii Mării Roșii și a Iordanului se vor repeta „în acea zi". Dar momentul revelației făcute de Dumnezeu lui Moise nu rămâne mai puțin un moment limitat și bine determinat în timp. Și cum el reprezintă în același timp o teofanie, dobândește astfel o nouă dimensiune: devine prețios în măsura în care *nu mai* este reversibil, în măsura în care este *un eveniment istoric*.

Și totuși, mesianismul abia dacă ajunge să desăvârșească valorizarea eshatologică a timpului: *viitorul* va regenera timpul, adică îi va reda puritatea și integritatea originare. *In illo tempore* se situează astfel nu numai la începutul, dar și la sfârșitul timpurilor[4]. E ușor de decelat, de asemenea, în aceste ample viziuni mesianice atât de vechiul scenariu al regenerării anuale a Cosmosului prin repetarea Creației și prin drama patetică a Regelui. Mesia își asumă — într-un registru superior, evident — rolul eshatologic al Regelui-zeu sau al Regelui-reprezentant al divinității pe Pământ și a cărui principală misiune era de a regenera periodic Natura întreagă. Suferințele sale amintesc de cele ale Regelui, dar, ca și în

vechile scenarii, victoria aparținea întotdeauna în cele din urmă Regelui. Singura diferență este că această victorie asupra forțelor tenebrelor și ale Haosului nu se mai produce cu regularitate în fiecare an, ci este proiectată într-un *illo tempore* viitor și mesianic.

Sub „presiunea istoriei" și susținută de experiența profetică și mesianică, o nouă interpretare a evenimentelor istorice își face apariția în sânul poporului lui Israel. Fără să renunțe definitiv la concepția tradițională a arhetipurilor și a repetițiilor, Israel încearcă „să salveze" evenimentele istorice, considerându-le ca prezențe active ale lui Iahve. În timp ce, de exemplu, pentru popoarele mesopotamiene „suferințele" individuale sau colective erau „suportate" în măsura în care erau datorate conflictului între forțele divine și demonice, adică făceau parte din drama cosmică (*dintotdeauna* și *ad infinitum* Creația fiind precedată de Haos și tinzând să se resoarbă în el; *dintotdeauna* și *ad infinitum* o nouă naștere implicând suferințe și emoții etc.), pentru Israelul profeților mesianici evenimentele istorice puteau fi suportate pentru că, pe de o parte, erau *voința* lui Iahve, pe de altă parte, erau necesare salvării *definitive* a poporului ales. Reluând vechi scenarii (de tipul Tammuz) ale „îndurării" zeului, mesianismul le conferă o nouă valoare, abolindu-le înainte de toate posibilitatea de repetare *ad infinitum*. Când va veni Mesia, lumea va fi salvată *o dată pentru totdeauna și istoria va înceta să mai existe*. În acest sens, se poate vorbi nu numai de o valorizare eshatologică a *viitorului*, a „acelei zile", dar și de o „salvare" a devenirii istorice. Istoria nu mai apare ca un ciclu care se repetă la infinit, cum o prezentau popoarele primitive (creație, epuizare, destrucție recrearea anuală a Cosmosului) și cum era formulată (vom vedea imediat) în teoriile de origine babiloniană (creație, destrucție, creație cuprinzând intervale de timp considerabile: milenariile, „Marii Ani",

Eonii); direct controlată de voința lui Iahve, istoria apare ca o suită de teofanii „negative“ sau „pozitive“, care au fiecare valoarea sa intrinsecă. Cu siguranță, toate înfrângerile militare pot fi reduse la un arhetip: mânia lui Iahve. Dar fiecare dintre aceste înfrângeri, chiar dacă este până la urmă repetarea aceluiași arhetip, nu dobândește mai puțin un coeficient de ireversibilitate: intervenția personală a lui Iahve. Căderea Samariei, de exemplu, cu toate că asimilabilă cu cea a Ierusalimului, era deosebită totuși prin faptul că ea a fost provocată de un nou gest de mânie a lui Iahve, printr-o nouă intervenție a lui Dumnezeu în istorie.

Dar nu trebuie să pierdem din vedere că aceste concepții mesianice sunt creația exclusivă a unei elite religioase. De-a lungul secolelor această elită a făcut educația religioasă a poporului lui Israel fără să reușească niciodată să dezrădăcineze valorizarea paleo-orientală tradițională a vieții și a istoriei. Reîntoarcerile periodice ale evreilor la Baal și Astarte se explică în bună parte și prin refuzul de a valoriza istoria, adică de *a o considera o teofanie*. Pentru păturile populare, cu deosebire pentru comunitățile agrare, vechea concepție religioasă (cea a lui Baal și a Astarteei) era preferabilă; ea le ținea mai aproape de viață și le ajuta să suporte, dacă nu chiar să ignore, istoria. Voința de nezdruncinat a profeților mesianici de a privi istoria în față și de a o accepta ca pe un terifiant dialog cu Iahve, voința lor de a fructifica moral și religios înfrângerile militare și de a le suporta pentru că erau considerate ca necesare reconcilierii poporului lui Israel cu Iahve și salvării finale — această voință de a considera *orice* moment ca un moment *decisiv* și, prin urmare, de a-l valoriza religios — necesita o tensiune spirituală foarte puternică și majoritatea populației israelite refuza să i se supună[5], tot așa cum majoritatea creștinilor — și mai ales elementele populare — refuză să trăiască viața autentică a creștinismului. Era mai consolant

și mai comod în nenoroc și încercări să continue să acuze un „accident“ (vrăjitorie etc.) sau o „neglijență“ (greșeală rituală etc.) ușor de reparat prin intermediul unui sacrificiu (chiar dacă era vorba să-i fie sacrificați lui Moloh nou-născuți).

În această privință, exemplul clasic al sacrificiului lui Avraam pune admirabil în lumină diferența între concepția tradițională a *repetării* gestului arhetipal și noua dimensiune, *credința,* dobândită prin experiență religioasă[6]. Dintr-un unghi formal, sacrificiul lui Avraam nu era altceva decât sacrificiul primului născut, obicei frecvent în această lume paleo-orientală, în care evreii au evoluat în epoca profeților. Primul copil era adesea considerat ca fiu al zeului; într-adevăr, în Orientul arhaic, tinerele fete aveau obiceiul să petreacă o noapte în templu și prindeau rod de la un zeu (de la reprezentantul său, preotul, sau de la trimisul său, „străinul“). Prin sacrificarea acestui prim copil se înapoia divinității ceea ce-i aparținea. Sângele tânăr făcea să crească astfel energia epuizată a zeului (căci divinitățile zise ale fertilității își epuizau substanța în efortul depus pentru susținerea lumii și asigurarea opulenței ei; ele aveau deci nevoie să fie regenerate periodic). Și, într-un anumit sens, Isaac era fiul lui Dumnezeu, pentru că acesta fusese dat lui Avraam și Sarrei când aceasta depășise de mult vârsta la care se poate zămisli. Dar Isaac le-a fost dat pentru *credința* lor; el era fiul promisiunii și al credinței. Sacrificarea lui de către Avraam, cu toate că seamănă formal cu toate sacrificiile de nou-născuți din lumea paleo-semită, se diferențiază esențialmente prin conținut. Atunci când pentru toată lumea paleo-semită un asemenea sacrificiu, în ciuda funcției sale religioase, era numai un *obicei*, un rit a cărui semnificație era perfect inteligibilă, în cazul lui Avraam este *un act de credință*. Avraam nu înțelege pentru ce i s-a cerut acest sacrificiu, și totuși el îl îndeplinește pentru că Dumnezeul lui i l-a cerut. Prin acest act, în aparență absurd, Avraam

întemeiază o nouă experiență religioasă, *credința*. Ceilalți (toată lumea orientală) continuă să se miște într-o economie a sacru-lui care va fi depășită de Avraam și succesorii săi. Scrificiile lor aparțineau — ca să utilizăm terminologia lui Kierkegaard — „generalului"; adică erau întemeiate pe teofaniile arhaice în care nu se vorbea decât despre circulația energiei sacre în Cosmos (de la divinitate la natură și la om, apoi de la om — prin scrificiu — din nou la divinitate etc.). Erau acte care își găseau justificarea în ele însele; și se încadrau într-un sistem logic și coerent: ceea ce fusese al lui Dumnezeu trebuia să se întoarcă înapoi la el. Pentru Avraam, Isaac era un *dar* al lui Dumnezeu și nu produsul unei concepții directe și substanți-ale. Între Dumnezeu și Avraam se deschidea o prăpastie, o ruptură radicală de continuitate. Actul religios al lui Avraam inaugurează o nouă dimensiune religioasă: Dumnezeu se revelează ca persoană, ca existență „total distinctă" care ordonă, gratifică, cere fără nici o justificare rațională (adică generală și previzibilă) și pentru care *totul e posibil*. Această nouă dimensiune religioasă face posibilă „credința" în sensul iudeo-creștin.

Am citat acest exemplu în scopul de a pune în lumină noutatea religiei ebraice în raport cu structurile tradiționale. Tot așa cum experiența lui Avraam poate fi considerată ca o nouă poziție religioasă a omului în Cosmos, la fel pentru profetism și mesianism evenimentele istorice se revelează, în conștiința elitelor israelite, cu o dimensiune pe care nu o avuseseră până atunci. Evenimentul istoric devine o teofanie, în care se dezvăluie atât voința lui Iahve, cât și raporturile *personale* între el și poporul pe care l-a ales. Aceeași concepție, îmbogățită prin elaborarea cristologiei, va servi de fundament pentru filosofia istoriei pe care creștinismul, începând cu Sfântul Augustin, se străduiește s-o construiască. Dar, să repetăm, ca și în creștinism, în iudaism, descoperirea acestei noi dimensiuni a

experienței religioase, *credința,* nu antrenează o modificare radicală a concepțiilor tradiționale. Credința doar *devine posibilă* pentru fiecare creștin în parte. Marea majoritate a populațiilor zise creștine continuă până în epoca noastră să se ferească de istorie, ignorând-o și suportând-o mai degrabă decât acordându-i semnificația unei teofanii „negative" sau „pozitive"[7].

Acceptarea și valorizarea istoriei de către elitele iudaice nu înseamnă totuși că atitudinea tradițională, pe care am studiat-o în capitolul precedent, a fost depășită. Credințele mesianice într-o regenerare finală a lumii denotă și ele o atitudine *antiistorică*. Cum nu mai poate ignora sau aboli periodic istoria, evreul o suportă *în speranța că ea va înceta definitiv* într-un moment mai mult sau mai puțin îndepărtat. Ireversibilitatea evenimentelor istorice și a timpului este compensată de limitarea istoriei în timp. În orizontul spiritual mesianic, rezistența în fața istoriei apare mai fermă decât în orizontul tradițional al arhetipurilor și repetărilor; dacă, aici, istoria era refuzată, ignorată sau abolită prin repetarea periodică a Creației și prin regenerarea periodică a timpului, în concepția mesianică istoria trebuie să fie suportată pentru că are o funcție eshatologică, dar ea nu poate fi suportată decât pentru că se știe că va *va înceta* într-o bună zi. Istoria este astfel abolită nu prin conștiința de a trăi un etern prezent (coincidență cu momentul atemporal al revelației arhetipurilor), nici prin intermediul unui ritual periodic repetat (de exemplu, ritualurile începutului de an etc.), ci *în viitor*. Regenerarea periodică a Creației este înlocuită cu o *unică* regenerare care va avea loc într-un *in illo tempore* viitor. Dar voința de a pune capăt istoriei într-o manieră definitivă este încă și ea o atitudine antiistorică, asemenea celorlalte concepții tradiționale.

CICLURILE COSMICE ȘI ISTORIA

Nicăieri semnificația dobândită de „istorie" în cadrul diverselor civilizații arhaice nu ni se revelează cu mai multă claritate ca în teoriile despre „Marele Timp", adică despre marile cicluri cosmice, pe care le-am semnalat în trecere în capitolul precedent. Trebuie să revenim asupra lor pentru că în ele se precizează pentru prima oară două orientări distincte: una tradițională, presimțită (fără să fi fost vreodată formulată cu claritate) în toate culturile „primitive", cea a timpului ciclic, regenerându-se periodic *ad infinitum* — cealaltă „modernă", a timpului finit, fragment (cu toate că e ciclic și el) între două infinituri atemporale.

Aproape pretutindeni aceste teorii despre „Marele Timp" se întâlnesc însoțite de mitul vârstelor succesive, „Vârsta de aur", aflându-se mereu la începutul ciclului, aproape de *illud tempus* paradigmatic. În cele două doctrine — cea a timpului-ciclic infinit și cea a timpului-ciclic limitat — această Vârstă de aur este recuperabilă; cu alte cuvinte, este *repetabilă*, de o infinitate de ori în prima doctrină, o singură dată în cealaltă. Amintim aceste fapte nu pentru interesul lor intrinsec, care este evident considerabil, ci pentru a clarifica sensul „istoriei" din punctul de vedere al fiecărei doctrine. Vom începe cu tradiția indiană, pentru că în ea mitul eternei repetări și-a găsit cea mai îndrăzneață formulă. Credința în destrucția și creația periodică a Universului se găsește deja în *Atharva Veda* (X, 8, 39–40). Conservarea unor idei asemănătoare în tradiția germanică (conflagrația universală, *ragnarök*, urmată de o nouă Creație) confirmă structura indo-ariană a acestui mit care poate fi deci considerat ca una din numeroasele variante ale arhetipului examinat în capitolul precedent. (Influențele orientale eventuale asupra mitologiei germane nu distrug neapărat autenticitatea și caracterul autohton al mitului despre

ragnarök. Ar fi, de altfel greu de explicat de ce indo-arienii n-au împărtășit și ei, încă din epoca preistoriei lor comune, concepția despre timp a celorlalte popoare „primitive“.)

Speculația indiană, totuși, amplifică și orchestrează ritmurile care comandă periodicitatea creațiilor și a destrucțiilor cosmice. Unitatea de măsură a celui mai mic ciclu este *yuga*, „vârsta“. *Yuga* este precedată și urmată de „o auroră“ și de „un crepuscul“ care leagă „vârstele“ între ele. Un ciclu complet sau *mahāyuga* se compune din patru „vârste“ de durată inegală, cea mai lungă apare la începutul ciclului și cea mai scurtă la sfârșitul lui. Astfel că prima „vârstă“, *krita-yuga*, durează patru mii de ani, plus patru sute de ani de „auroră“ și tot atâta pentru „crepuscul“; vin apoi *tretā-yuga*, de trei mii de ani, *dvāpara-yuga*, de două mii de ani și *kali-yuga*, de o mie de ani (plus „aurorele“ și „crepusculele“ corespunzătoare, bineînțeles). Prin urmare, *mahāyuga* durează 12 000 de ani (*Manu*, I, 69 sq.; *Mahābhārata*, III, 12, 826). Diminuărilor progresive ale duratei fiecărei noi *yuga* le corespunde în plan uman o diminuare a duratei vieții, însoțită de o delăsare a moravurilor și un declin al inteligenței. Această decadență continuă în toate planurile — biologic, intelectual, etic, social etc. — este cu deosebire reliefată de textele puranice (cf., de exemplu, *Vāyu-Purāna*, I, 8; *Vișnu Purāna*, VI, 3). Trecerea de la o *yuga* la alta are loc, după cum am văzut, în cursul unui „crepuscul“ care marchează un descrescendo chiar în interiorul fiecărei *yuga*, fiecare dintre ele terminându-se printr-o etapă de tenebre. Pe măsură ce ne apropiem de sfârșitul ciclului, adică de a patra și ultima *yuga*, tenebrele se îndesesc. *Kali-yuga*, cea în care ne aflăm noi acum, este considerată, de altfel, „vârsta tenebrelor“. Ciclul complet se termină printr-o disoluție, *pralaya*, care se repetă într-o manieră mai radicală (*mahāpralaya*, „marea disoluție“) la sfârșitul a o mie de cicluri.

H. Jacobi[8] crede, pe bună dreptate, că în doctrina originară o *yuga* echivala cu un ciclu complet, cuprinzând nașterea, „uzura" și destrucția Universului. O asemenea doctrină era mai aproape, de altfel, de mitul arhetipal de structură lunară pe care l-am studiat în *Traité d'Histoire des Religions*. Speculația ulterioară n-a făcut decât să amplifice și să reproducă la infinit ritmul primordial „creație–destrucție–creație", proiectând unitatea de măsură, *yuga*, în cicluri din ce în ce mai vaste. Cei 12 000 de ani, *mahāyuga*, au fost considerați ca „ani divini", fiecare din ei durând 360 de ani, ceea ce dă un total de 4 320 000 de ani pentru un singur ciclu cosmic. O mie de asemenea *mahāyuga* constituie o *kalpa*; 14 *kalpa* fac o *manvantāra*. O *kalpa* echivalează cu o zi din viața lui Brahma. O altă *kalpa*, cu o noapte. O sută de astfel de „ani" ai lui Brahma constituie viața sa. Dar această durată considerabilă a vieții lui Brahma nu ajunge nici măcar să epuizeze timpul, căci zeii nu sunt eterni și creațiile și destrucțiile cosmice se urmează *ad infinitum*. (De altfel, alte sisteme de calcul amplifică într-o măsură încă și mai mare duratele corespunzătoare.)

Ceea ce trebuie să reținem din această avalanșă de cifre[9] este caracterul ciclic al timpului cosmic. De fapt, asistăm la repetarea infinită a aceluiași fenomen (creație–destrucție–creație nouă) presimțit în fiecare *yuga* („auroră" și „crepuscul"), dar complet realizat într-o *mahāyuga*. Viața lui Brahma cuprinde astfel 2 560 000 de *mahāyuga*, fiecare reluând aceleași etape (*krita, tretā, dvāpara*) și sfârșind printr-o *pralaya*, un *ragnarök* (destrucția „definitivă", în sensul unei regresiuni a tuturor formelor într-o masă amorfă, având loc la sfârșitul fiecărei *kalpa* printr-o *mahāpralaya*). Pe lângă deprecierea metafizică a *istoriei* — care pe măsura și prin simplul fapt al duratei sale provoacă *o eroziune* a tuturor *formelor*, epuizându-le substanța ontologică — și pe lângă mitul *perfecțiunii începuturilor* pe care-l regăsim și aici (mitul

Paradisului care se pierde treptat, prin simplul fapt că *se realizează, ia formă* și *durează*), ceea ce merită să ne rețină atenția în această orgie de cifre este *eterna repetare* a ritmului fundamental al Cosmosului: destrucția și re-crearea lui periodică. Din acest ciclu fără început și fără sfârșit omul nu se poate smulge decât printr-un act de libertate spirituală (căci toate soluțiile soteriologice indiene se reduc la eliberarea prealabilă de iluzia cosmică și la libertatea spirituală).

Cele două mari heterodoxii, budismul și jainismul, acceptă în liniile lor mari aceeași doctrină panindiană a timpului ciclic și-l compară cu o roată cu douăsprezece spițe (această imagine era deja utilizată în textele vedice, cf. *Atharva Veda*, X, 8.4; *Rig Veda*, I, 164, 115 etc.). Budismul adoptă ca unitate de măsură a ciclurilor cosmice *kalpa* (pali: *kappa*), împărțită într-un număr variabil de „incalculabile" (*asamkhyea*, pali: *asankheyya*). Sursele pali vorbesc, în general, de patru *asankheyya* și de o sută de mii de *kappa* (cf., de exemplu, *Jātaka*, I, p. 2); în literatura mahayanică numărul de „incalculabile" variază între 3, 7 și 33 și sunt puse în legătură cu cariera lui Bodhisattva în diferite Cosmosuri[10]. Decadența progresivă a omului este marcată în tradiția budistă printr-o diminuare continuă a duratei vieții umane. Astfel, după *Dīghanikāya*, II, 2–7, în epoca celui dintâi Buddha, Vipassi, care și-a făcut apariția acum 91 de *kappa*, durata vieții umane era de 80 000 de ani; în epoca celui de-al doilea Buddha, Sikhi (acum 31 de *kappa*), de 70 000 de ani și așa mai departe. Al șaptelea Buddha, Gauthama, și-a făcut apariția când viața umană nu mai dura decât 100 de ani, adică se redusese la limita ei extremă. (Vom regăsi același motiv în apocalipsele iraniene și creștine.) Totuși, pentru budism, ca și pentru speculația indiană în întregime, timpul este ilimitat; și Bodhisattva se va incarna pentru a anunța tuturor ființelor vestea cea bună a salvării *in aeternum*. Singura posibilitate de

a ieși din timp, de a sparge cercul de fier al existențelor este abolirea condiției umane și cucerirea Nirvāṇei[11]. De altfel, toate aceste „incalculabile“ și toți acești eoni fără număr au, de asemenea, o funcție soteriologică; simpla contemplare a panoramei lor îl terorizează pe om și-l obligă să înțeleagă că trebuie să reînceapă de miliarde de ori aceeași existență iluzorie și să îndure aceleași suferințe fără sfârșit, ceea ce are drept efect exacerbarea voinței sale de evaziune, determinându-l spre transcenderea definitivă a condiției sale de „existent“.

Speculațiile indiene asupra timpului ciclic scot în evidență cu destulă insistență „refuzul istoriei“. Să subliniem totuși o diferență fundamentală între ele și concepțiile arhaice; în timp ce omul culturilor tradiționale refuză istoria prin abolirea periodică a Creației, trăind astfel fără încetare în momentul atemporal al începuturilor, spiritul indian, în tensiunile sale supreme, depreciază și chiar respinge această reactualizare a timpului auroral pe care n-o mai consideră ca o soluție eficace a problemei suferinței. Diferența între viziunea vedică (deci, arhaică și „primitivă“) și viziunea mahayanică a ciclului cosmic este, ca să întrebuințăm o formulă sumară, cea care distinge poziția antropologică arhetipală (tradițională) de poziția existențialistă (istorică). *Karma*, legea cauzalității universale care, justificând condiția umană și dând seamă de experiența istorică, putea fi generatoare de consolare pentru conștiința indiană prebudistă, devine cu timpul simbolul însuși al „sclaviei“ umane. Iată de ce, în măsura în care-și propun eliberarea omului, toate metafizicile și toate tehnicile indiene caută anihilarea *karmei*. Dar dacă doctrinele ciclurilor cosmice n-ar fi fost decât ilustrarea teoriei cauzalității universale, noi nu le-am fi menționat în acest context. Concepția celor patru *yuga* aduce, de fapt, un element nou: explicația (și, prin urmare, justificarea) catastrofelor istorice, a decadenței progresive a biologiei, a sociologiei, a eticii și a spiritualității

umane. *Timpul*, prin simplul fapt că este *durată, agravează continuu condiția cosmică și, implicit, condiția umană*. Prin simplul fapt că trăim acum în *kali-yuga*, deci într-o vârstă a „tenebrelor" care progresează sub semnul dezagregării și trebuie să sfârșească printr-o catastrofă, destinul nostru este să suferim mai mult decât oamenii din „vârstele" precedente. *Acum*, în momentul nostru istoric, nu ne putem aștepta la altceva; cel mult (și aici se întrevede funcția soteriologică implicată în *kali-yuga* și privilegiile pe care ni le acordă o istorie crepusculară și catastrofică) ne putem smulge servituții cosmice. Teoria indiană a celor patru vârste este, în consecință, tonică și consolatoare pentru omul terorizat de istorie. Într-adevăr: 1. pe de o parte, suferințele care-i sunt destinate pentru că este contemporanul decompoziției crepusculare îl ajută *să înțeleagă* precaritatea condiției sale umane *și-i facilitează astfel eliberarea*; 2. pe de altă parte, teoria validează și justifică suferințele celui care nu alege libertatea, ci se resemnează să-și suporte existența și aceasta chiar prin faptul că el are conștiința structurii dramatice și catastrofice a epocii în care i-a fost dat să trăiască (sau, mai precis, să retrăiască).

Această a doua posibilitate dată omului de a se situa într-o „epocă de tenebre" și de sfârșit de ciclu ne interesează în mod deosebit. Într-adevăr, o regăsim și în alte culturi și în alte momente istorice. A suporta să fii contemporanul unei epoci dezastruoase, fiind conștient de locul ocupat de această epocă în traiectoria descendentă a ciclului cosmic, este o atitudine care trebuia să-și demonstreze eficacitatea mai ales în perioada de crepuscul a civilizației greco-orientale.

Nu ne vom ocupa aici de multiplele probleme pe care le ridică civilizațiile oriental-elenistice. Singurul aspect care ne interesează este situația pe care și-o descoperă omul acestor civilizații față în față cu istoria și în mod special față în față cu istoria care-i este contemporană. Iată de ce nu vom întârzia

asupra originii, structurii și evoluției diverselor sisteme cosmologice în care mitul antic al ciclurilor cosmice este reluat și aprofundat, nici asupra consecințelor lor filosofice. Nu vom aminti aceste sisteme cosmologice — de la presocratici la neopitagoreici — decât în măsura în care ele răspund la următoarea întrebare: Care este sensul istoriei, adică al totalității experiențelor umane provocate de fatalitățile geografice, structurile sociale, conjuncturile politice etc.? Să remarcăm încă de la început că această întrebare nu avea sens decât pentru o foarte mică minoritate în perioada civilizațiilor elenistico-orientale, și anume numai pentru cei care se desolidarizaseră de orizontul spiritualității arhaice. Imensa majoritate a contemporanilor lor trăia încă, mai ales la început, sub regimul arhetipurilor; și nu va ieși din el decât foarte târziu (sau poate niciodată într-o manieră definitivă, cum este cazul, de exemplu, pentru societățile agricole), în perioada marilor tensiuni istorice provocate de Alexandru și care nu vor înceta decât o dată cu căderea Romei. Dar miturile filosofice și cosmologiile mai mult sau mai puțin științifice, elaborate de această minoritate care începe cu presocraticii, cunosc cu timpul o imensă difuziune. Ceea ce era în secolul V î.e.n. o gnoză dificil accesibilă, devine, patru secole mai târziu, o doctrină care consolează sute de mii de oameni (dovadă, de exemplu, neopitagorismul și neostoicismul în lumea romană). Pentru succesul obținut până la urmă, bineînțeles, și nu pentru valoarea lor intrinsecă ne interesează toate aceste doctrine grecești și greco-orientale întemeiate pe mitul ciclurilor cosmice.

Acest mit era încă transparent în primele speculații presocratice. Anaximandru știe că toate lucrurile se nasc și se vor întoarce la *apeiron*. Empedocle explică prin supremația alternativă a celor două principii opuse, *philia și neikos*, eternele creații și destrucții ale Cosmosului (ciclu în care se pot distinge patru faze[12] întrucâtva analoage cu cele patru

„incalculabile" ale doctrinei budiste). Conflagrația universală este, am văzut, acceptată și de Heraclit. Cât despre „eterna reîntoarcere" — reluarea periodică de către toate ființele a existențelor lor anterioare — este una din rarele dogme despre care știm aproape cu certitudine că aparținea pitagorismului primitiv (Dicearh, citat de Porfirios, *Vita Pyth.*, 19). În sfârșit, conform ultimelor cercetări, admirabil exploatate și sintetizate de J. Bidez[13], pare din ce în ce mai sigur că cel puțin anumite elemente ale sistemului platonician sunt de origine irano-babiloniană.

Vom reveni asupra acestor eventuale influențe orientale. Să ne oprim pentru moment la interpretarea dată de Platon mitului reîntoarcerii ciclice, cu deosebire în textul fundamental, *Politicul*, 260 c sq. Platon găsește cauza regresiunii și a catastrofelor cosmice într-o dublă mișcare a Universului: „...Acest univers care este al nostru, Divinitatea când îi ghidează ansamblul revoluției sale circulare, când îl abandonează lui însuși de îndată ce revoluțiile au atins în durată măsura care i se cuvine acestui Univers; și el începe atunci să se învârtă în sens invers, din propria sa mișcare..." Schimbarea de direcție este însoțită de gigantice cataclisme: „considerabile distrugeri, atât printre animale, cât mai ales printre oameni, din care, pe drept cuvânt, nu mai subzistă decât un foarte mic număr de reprezentanți" (270 c). Dar această catastrofă este urmată de „o regenerare" paradoxală. Oamenii încep să întinerească; „părul alb al bătrânilor devine negru" etc., în timp ce puberii încep să scadă în înălțime de la o zi la alta până ajung la dimensiunile unui nou-născut, până ce, „continuând de acum încolo să se consume, dispar complet". Cadavrele celor care mureau în acea perioadă „dispăreau fără urmă, fără să lase vreun semn vizibil, după câteva zile" (270 e). Atunci se naște rasa „Fiilor Pământului" *(gegeneis)* a căror amintire a fost păstrată de strămoșii noștri (271 a). În

această epocă a lui Cronos nu erau animale sălbatice și nici dușmănie între animale (271 e). Bărbații din acea vreme nu aveau femei, nici copii. „Ieșind din pământ ei renășteau la viață, fără să fi păstrat nici un fel de amintire a condițiilor anterioare de existență." Pomii le dădeau fructe din belșug și dormeau goi direct pe pământ, fără să aibă nevoie de paturi, căci atunci anotimpurile erau calde (272 a).

Mitul Paradisului primordial, evocat de Platon, transparent în credințele indiene, este cunoscut la fel de bine și de evrei (de exemplu, *illud tempus* mesianic în *Isaia*, XI, 6, 8; LXV, 25), ca și de tradițiile iraniene (*Dēnkart*, VII, 9–35 etc.) și greco-latine[14]. El se încadrează perfect, de altfel, în concepția arhaică (și probabil universală) a „începuturilor paradisiace" pe care o găsim în toate valorizările lui *illud tempus* primordial. Că Platon reproduce asemenea viziuni tradiționale în dialogurile din epoca bătrâneții, nu e de mirare; chiar evoluția gândirii sale filosofice îl constrângea să redescopere categoriile mitice. Îi era, desigur, la îndemână amintirea „vârstei de aur" a lui Cronos în tradiția elenă (cf., de exemplu, cele patru vârste descrise de Hesiod, *Erga*, 110 sq.). Această constatare nu ne interzice, de altfel, deloc să recunoaștem în *Politicul* și anumite influențe babiloniene; când, de exemplu, Platon impută cataclismele periodice revoluțiilor planetare, explicație pe care anumite cercetări recente[15] o derivează din speculațiile astronomice babiloniene, făcute mai târziu accesibile lumii elenice de *Babiloniaka* lui Berosos. După *Timaios*, catastrofele parțiale se datorează devierii planetare (cf. *Timaios*, 22 d și 23 e, diluviul menționat de preotul din Sais), în timp ce momentul reunirii tuturor planetelor este cel al „timpului perfect" (*Timaios*, 39 d), adică al sfârșitului „Marelui An". Așa cum remarcă J. Bidez (*op. cit.*, p. 83), „ideea că ajunge ca planetele să intre toate în conjuncție pentru a provoca o catastrofă universală este sigur de origine

caldeeană". Pe de altă parte, Platon pare a fi cunoscut și concepția iraniană după care aceste catastrofe au drept scop purificarea umanității (*Timaios*, 22 d).

Stoicii își însușesc speculațiile privind ciclurile cosmice, insistând fie asupra eternei repetări (de exemplu, Chrisip, frg. 623–627), fie asupra cataclismului, *ekpyrosis*, prin care se încheie ciclurile cosmice (încă de la Zenon, frg. 98 și 109 von Arnim). Inspirându-se din Heraclit sau direct din gnosa orientală, stoicismul vulgarizează toate aceste idei în legătură cu „Marele An" și cu focul cosmic *(ekpyrosis)*, care pune capăt periodic Universului cu scopul de a-l reînnoi. Cu timpul, motivul „eternei reîntoarceri" și al „sfârșitului lumii" a ajuns să domine toată cultura greco-romană. Reînnoirea periodică a lumii *(metacosmesis)* era, de altfel, doctrina favorită a neopitagoreismului, care, așa cum arăta J. Carcopino, împărțea cu stoicismul sufragiile întregii societăți romane din secolele II și I î.e.n. Dar adeziunea la mitul „eternei repetări", ca și la mitul *apocatastazei* (termenul pătrunde în lumea elenică după Alexandru cel Mare) sunt două poziții filosofice care lasă să se-ntrevadă o atitudine antiistorică foarte fermă, ca și o voință de apărare împotriva istoriei. Ne vom opri asupra fiecăreia dintre ele.

Observam în capitolul precedent că mitul eternei repetări, așa cum a fost reinterpretat de speculația greacă, are sensul unei supreme tentative de „statizare" a devenirii, de anulare a ireversibilității timpului. Toate momentele și toate situațiile din Cosmos se repetă la infinit, evanescența lor se dovedește în cele din urmă aparentă; în perspectiva infinitului, fiecare moment și fiecare situație *rămân pe loc*, dobândind astfel regimul ontologic al arhetipului. Deci, printre toate formele devenirii, devenirea istorică este și ea saturată de *ființă*. Din punctul de vedere al eternei repetări, *evenimentele* istorice se transformă în *categorii*, regăsindu-și astfel regimul ontologic pe care-l

posedau în orizontul spiritualității arhaice. Într-un anumit sens, se poate chiar spune că teoria greacă a eternei reîntoarceri este varianta ultimă a mitului arhaic al repetării unui gest arhetipal, tot așa cum doctrina platoniciană a ideilor era ultima versiune a concepției arhetipului și cea mai elaborată. Merită să remarcăm că aceste două doctrine și-au găsit expresia perfectă în apogeul gândirii filosofice grecești.

Dar mai ales mitul conflagrației universale a repurtat un succes considerabil în toată lumea greco-orientală. Pare din ce în ce mai probabil că mitul sfârșitului lumii prin foc, din care cei buni vor fi salvați, este de origine iraniană (cf., de exemplu, *Bundahišn*, XXX, 18), cel puțin sub forma cunoscută de „magii occidentali" care, așa cum arăta Cumont (*La fin du monde*, pp. 39 sq.), au răspândit-o în Occident. Stoicismul, *Oracolele Sibylline* (de exemplu, II, 253) și literatura iudeo-creștină fac din acest mit baza însăși a Apocalipsei și a eshatologiei lor. Oricât de curios ar putea să pară, acest mit era reconfortant. Într-adevăr, focul reînnoiește lumea; prin el se va restaura „o lume nouă, fără bătrânețe, fără moarte, care nu se descompune și nu putrezește, trăind etern, crescând etern, în care morții vor reînvia și cei vii vor fi nemuritori și care se va reînnoi la dorință" (*Yašt*, XIX, 14, 89). Este vorba, în consecință, de o *apokatastasis* de care cei buni nu au de ce să se teamă. Catastrofa finală va pune capăt *istoriei* și-l va reintegra pe om în eternitate și beatitudine.

Cercetările recente ale lui F. Cumont și H. S. Nyberg[16] au reușit să lumineze întrucâtva obscuritatea eshatologiei iraniene și să precizeze influențele ei asupra apocalipsei iudeo-creștine. Ca și India (ca și Grecia, într-un anumit sens), Iranul cunoștea mitul celor patru vârste cosmice. Un text mazdeean pierdut, *Sudkar-nask* (al cărui conținut a fost conservat în *Dēnkart*, IX, 8), vorbea de patru vârste: de aur, de argint, de oțel și dintr-un „amestec de fier". Aceleași metale sunt

menționate la început în *Bahman-yašt* (I, 3) care descrie totuși, mai departe (II, 14), un arbore cu șapte crengi (de aur, de argint, de bronz, de aramă, de cositor, de oțel și dintr-un „amestec de fier"), răspunzând în felul acesta septuplei istorii mitice a perșilor (cf. Cumont, *La fin du monde*, 71 sq.). Această hebdomadă cosmică s-a constituit, fără îndoială, în legătură cu doctrinele astrologice caldeene, fiecare planetă dominând un mileniu. Dar mazdeismul propusese cu mult mai înainte pentru Univers o durată de 9 000 de ani (3 x 3 000), în timp ce zervanismul, așa cum arăta Nyberg (*Questions de cosmologie*, pp. 41 sq., 235), a împins limita maximă a Universului la 12 000 de ani. În cele două sisteme iraniene — ca de altfel în toate doctrinele ciclurilor cosmice — lumea va sfârși prin foc și apă, *per pyrosim et cataclysmum*, cum va scrie mai târziu Firmicus Maternus (III, 1). Că în sistemul zervanit „timpul nesfârșit", *zurvan akarana*, precede și urmează cei 12 000 de ani ai „timpului limitat" creați de Ohrmazd; că în acest sistem „timpul este mai puternic decât cele două Creații" (*Bundahišn*, cap. I, Nyberg, pp. 214–215), adică decât creațiile lui Ohrmazd și Ahriman, că, prin urmare, *zurvan akarana* n-a fost creat de Ohrmazd și nu-i este deci subordonat — sunt chestiuni de care ne putem dispensa aici. Ceea ce dorim să subliniem este că în concepția iraniană, fie că e urmată sau nu de timpul infinit, *istoria nu este eternă*; ea nu se repetă, ci va lua sfârșit într-o zi printr-o *ekpyrosis* și un cataclism eshatologic. Căci catastrofa finală care va pune capăt istoriei va fi în același timp *o judecată* a acestei istorii. Atunci — *in illo tempore* — vor da cu toții seamă de ceea ce au făcut în „istorie" și numai cei nevinovați vor cunoaște beatitudinea și eternitatea[17].

Windisch a arătat importanța acestor idei mazdeene pentru apologistul creștin Lactanțiu (cf. Cumont, p. 68 sq.). Lumea a fost creată de Dumnezeu în șase zile și într-a șaptea s-a

odihnit; datorită acestui fapt, Lumea va dura șase eoni, timp în care „răul va învinge și va triumfa“ pe Pământ. În cursul celui de-al șaptelea mileniu, prințul demonilor va fi înlănțuit și umanitatea va cunoaște o mie de ani de odihnă și de dreptate absolută. După care demonul va scăpa din lanțuri și-și va relua războiul împotriva celor drepți; dar în cele din urmă el va fi înfrânt și la sfârșitul celui de-al optulea mileniu lumea va fi recreată pentru eternitate. Evident, această împărțire a istoriei în trei acte și opt milenii este, de asemenea, cunoscută de milenariștii creștini (v. Cumont, p. 70, n. 5), dar nu se poate pune la îndoială structura sa iraniană, deși o viziune asemănătoare eshatologică a istoriei a fost răspândită în tot Orientul mediteranean și în Imperiul roman de gnosele greco-orientale.

O suită de calamități va anunța apropierea sfârșitului lumii și prima dintre ele va fi căderea Romei și distrugerea Imperiului roman, previziune frecventă în apocalipsa iudeo-creștină, dar care era cunoscută și de iranieni (v. Cumont, p. 72). Sindromul apocaliptic este, de altfel, comun tuturor acestor tradiții. Lactanțiu, ca și *Bahman-Yašt,* anunță că „anul va fi scurtat, luna va scădea și ziua se va contracta“ (textele se găsesc în Cumont, p. 78, n. 1), viziune a deteriorării cosmice și umane pe care am mai întâlnit-o și la indieni (unde viața umană se scurtează de la 80 000 de ani la 100) și pe care doctrinele astrologice au făcut-o populară în lumea greco-orientală. Atunci munții se vor prăbuși și pământul se va turti, oamenii vor dori moartea și-i vor invidia pe cei morți și numai unul din zece va supraviețui. „Va fi un timp, scrie Lactanțiu (*Instit.*, VII, 17, 9; Cumont, p. 81), în care dreptatea va fi alungată și nevinovăția va deveni odioasă, în care cei răi își vor exercita asupra celor buni opresiunile lor ostile, în care ordinea, legea și disciplina militară nu vor mai fi păzite, în care nimeni nu va mai respecta părul alb, nu-și va mai îndeplini datoriile de pietate, nu se va milostivi de femei sau de copii etc.“ Dar după

acest stadiu premergător, va coborî focul purificator care-i va aneantiza pe cei răi, după care va urma un mileniu de beatitudine pe care-l așteptau și milenariștii creștini și pe care-l anunțaseră și Isaia și *Oracolele Sybilline*. Oamenii vor cunoaște o nouă Vârstă de aur, care va dura până la sfârșitul mileniului al șaptelea; căci după această ultimă bătălie, o *ekpyrosis* universală va resorbi întreg Universul în foc, ceea ce va permite nașterea unei noi Lumi drepte, eterne și fericite, nesupusă influențelor astrale și eliberată de dominația Timpului.

Evreii limitau, la fel, durata lumii la șapte milenii (cf., de exemplu, *Testamentum Abrahami, Etica Enochi* etc.), dar rabinii nu încurajau niciodată determinarea sfârșitului lumii printr-un calcul matematic. Ei se mulțumeau să precizeze numai că un șir de calamități cosmice și istorice (foamete, secetă, războaie etc.) vor anunța sfârșitul lumii. Apoi va veni Mesia; morții vor învia (*Isaia*, 26, 19), Dumnezeu va învinge moartea, după care va urma renașterea lumii (*Isaia*, 65, 17; *Jubil.*, I, 29 vorbește chiar de o nouă Creație)[18].

Regăsim și aici, ca pretutindeni în doctrinele apocaliptice amintite mai sus, motivul tradițional al decadenței extreme, al triumfului răului și tenebrelor care preced schimbarea Eonului și reînnoirea Cosmosului. Un text babilonian tradus de A. Jeremias[19] prevedea astfel Apocalipsa: „Când lucrurile acestea se vor întâmpla în cer, atunci ceea ce e limpede va deveni opac și ceea ce este curat va deveni murdar, confuzia va domni în sânul națiunilor, nu se vor mai auzi rugăciuni, auspiciile se vor arăta defavorabile..." „Sub o asemenea domnie oamenii se vor devora între ei și-și vor vinde copiii pentru bani, soțul își va abandona soția și soția soțul și mama va închide ușa fiicei sale". Un alt imn anunță că atunci soarele nu va mai răsări și nici luna nu va mai apărea etc.

Dar în concepția babiloniană această perioadă crepusculară este întotdeauna urmată de o nouă auroră paradisiacă.

Adesea, cum era de așteptat, perioada paradisiacă începe cu întronarea unui nou suveran. Assurbanipal se consideră ca un regenerator al Cosmosului, căci „de când zeii în bunătatea lor m-au așezat pe tronul strămoșilor mei, Adad a trimis ploaia... a crescut grâul... recolta a fost îmbelșugată... s-au înmulțit turmele etc." (Nebuchadrezzar zice despre sine: „Datorită mie țara cunoaște o domnie a belșugului, ani de bucurie." Într-un text hittit, Mursilis vorbește astfel despre domnia tatălui său: „...Sub domnia lui țara Khatti prospera și în timpul său poporul, vitele și turmele s-au înmulțit."[20] Concepția este arhaică și universală; se găsește și la Homer și la Hesiod, în *Vechiul Testament*, la chinezi[21] etc.)

Simplificând, s-ar putea spune că, atât la iranieni, cât și la evrei și la creștini, „istoria" atribuită Universului este limitată și că sfârșitul lumii coincide cu aneantizarea păcătoșilor, reînvierea morților și victoria eternității asupra timpului. Dar cu toate că această doctrină devine din ce în ce mai populară în primul secol î.e.n. și în primele secole următoare, ea nu reușește să elimine definitiv doctrina tradițională a regenerării periodice a timpului prin repetiția anuală a Creației. Am văzut în capitolul precedent că vestigii ale acestei doctrine s-au conservat la iranieni până la o dată avansată în evul mediu. Dominantă și în iudaismul premesianic, această doctrină n-a fost niciodată abolită de tot, căci cercurile rabinice ezitau să precizeze durata fixată de Dumnezeu pentru Cosmos și se mulțumeau să declare că *illud tempus* va sosi cu siguranță într-o zi. În creștinism, pe de altă parte, tradiția evanghelică lasă să se înțeleagă că βασιλεία τοῦ θεοῦ este deja prezentă „printre" (ἐντός) cei care cred și că prin urmare *illud tempus* este etern actual și accesibil oricui, în orice moment, prin *metánoia*. Cum este vorba despre o experiență religioasă total diferită de experiența tradițională, pentru că e vorba de „credință", regenerarea periodică a lumii se produce în

creștinism printr-o regenerare a persoanei umane. Deci, pentru cel care participă la acest etern *nunc* al împărăției lui Dumnezeu, „istoria“ încetează într-o manieră la fel de totală ca pentru omul culturilor arhaice care o abolește periodic. În consecință, și pentru creștin istoria poate fi regenerată prin fiecare credincios în parte și cu ajutorul lui, chiar înainte de a doua venire a Salvatorului, când va înceta într-o manieră absolută pentru orice creație.

O discuție convenabilă privind revoluția introdusă de creștinism în dialectica abolirii istoriei și a evaziunii dincolo de imperiul timpului ne-ar antrena departe de limitele acestui eseu. Să remarcăm numai că, și în cadrul celor trei mari religii — iraniană, iudaică și creștină — care au limitat durata Cosmosului la un număr oarecare de milenii și afirmă că istoria va înceta definitiv *in illo tempore*, subzistă totuși urme ale anticei doctrine a regenerării periodice a istoriei. Cu alte cuvinte, istoria poate fi abolită și, în consecință, reînnoită de un număr considerabil de ori înainte de realizarea *eschaton*-ului final. Anul liturgic creștin este, de altfel, întemeiat pe o repetare *periodică* și *reală* a Nașterii și Crucificării, morții și reînvierii lui Iisus, cu tot ceea ce această dramă mistică implică pentru un creștin; adică regenerarea personală și cosmică prin reactualizarea *in concreto* a nașterii, morții și reînvierii Salvatorului.

DESTIN ȘI ISTORIE

Am amintit toate aceste doctrine elenistico-orientale privitoare la ciclurile cosmice, numai cu scopul de a putea degaja răspunsul la întrebarea pe care ne-am pus-o la începutul acestui capitol: *Cum suportă omul istoria*? Răspunsul transpare din fiecare sistem în parte: prin chiar *situarea* lui într-un ciclu

cosmic — fie că acesta este sau nu susceptibil de repetare — îi revine omului un anumit *destin istoric*. Să observăm că este vorba despre altceva decât despre un fatalism, orice sens i-am acorda, care ar da socoteală de fericirea sau nefericirea fiecărui individ luat în parte. Aceste doctrine răspund întrebărilor pe care le pune *soarta istoriei contemporane în întregime* și nu numai *destinul individual*. O anumită cantitate de suferință este rezervată umanității (prin cuvântul „umanitate" fiecare înțelege masa de oameni pe care o cunoaște) prin simplul fapt că ea se găsește într-un anumit moment istoric, adică într-un ciclu cosmic descendent sau aproape de sfârșitul lui. Individual, fiecare e liber să se sustragă acestui moment istoric și să se consoleze de consecințele nefaste ale acestuia, fie prin filosofie, fie prin mistică (ar fi de ajuns să evocăm în trecere furnicarul de gnose, secte, mistere și filosofii care au invadat lumea mediteraneano-orientală în cursul secolelor de tensiune istorică, pentru a da o idee de proporția din ce în ce mai zdrobitoare a celor care încercau să se sustragă „istoriei"). *Momentul istoric în totalitatea sa* nu putea totuși evita destinul care decurgea fatal chiar din poziția sa pe traiectoria descendentă a ciclului căruia îi aparținea. Așa cum fiecare om din *kali-yuga*, în perspectiva indiană, este incitat să-și caute libertatea și beatitudinea spirituală fără să poată totuși evita disoluția finală a acestei lumi crepusculare în totalitate, tot așa, din perspectiva diverselor sisteme pe care le-am trecut în revistă mai sus, momentul istoric, în ciuda posibilităților de evaziune pe care le prezintă pentru contemporani, nu poate să fie, în totalitatea sa, decât tragic, patetic, nedrept, haotic etc. așa cum *trebuie* să fie orice moment precursor al catastrofei finale. O trăsătură comună, într-adevăr, apropie toate sistemele ciclice răspândite în lumea elenistico-orientală; în perspectiva fiecăruia, momentul istoric contemporan este inferior altor „vârste" (de aur, de argint etc.), dar chiar în cadrul vârstei

actuale (adică al ciclului actual) „momentul“ în care trăiește omul se agravează pe măsură ce timpul trece. Această tendință spre devalorizarea momentului contemporan nu trebuie considerată ca un stigmat pesimist. Dimpotrivă, ea trădează mai degrabă un exces de optimism, căci, în agravarea situației contemporane, cel puțin o parte dintre oameni vede semnele vestitoare ale regenerării care trebuie neapărat să urmeze. O serie de înfrângeri militare și de prăbușiri politice era așteptată cu neliniște în vremea lui Isaia, ca un sindrom imprescriptibil al lui *illud tempus* mesianic care trebuia să regenereze lumea.

Totuși, oricât de diverse ar fi fost pozițiile posibile ale omului, ele prezentau un caracter comun: istoria putea fi suportată nu numai pentru că avea un sens, dar, mai mult, pentru că era necesară, în ultimă instanță. Atât pentru cei care credeau într-o repetare a ciclului cosmic în întregime, ca și pentru cei care credeau numai într-un singur ciclu care se apropia de sfârșit, drama istoriei contemporane era necesară și inevitabilă. Chiar Platon, în ciuda slăbiciunii sale pentru schemele astrologiei caldeene pe care și le însușise, nu-și reținea sarcasmul împotriva celor stăpâniți de fatalismul astrologic sau celor care credeau într-o eternă repetare în sensul strict (stoic) al termenului (cf., de exemplu, *Republica*, VIII, 546 sq.). Cât despre filosofii creștini, ei duceau o luptă îndârjită împotriva aceluiași fatalism astrologic[22], agravat în ultimele secole ale Imperiului roman. Cum vom vedea imediat, Sfântul Augustin va apăra ideea perenității Romei cu singurul scop de a nu accepta un *fatum* hotărât de teoriile ciclice. Dar nu e mai puțin adevărat că fatalismul astrologic dădea socoteală și el de cursul evenimentelor istorice și-l ajuta, în consecință, pe „contemporan“ să le înțeleagă și să le suporte, cu același succes cu care o făceau diversele gnose greco-orientale, neostoicismul și neopitagoreismul. Că istoria era regizată de mersul stelelor sau pur și simplu de procesul

cosmic care cerea în mod necesar o dezintegrare fatal legată de o reintegrare originară sau că era supusă voinței lui Dumnezeu, voință pe care profeții au putut-o prevedea etc., rezultatul era același: nici una dintre catastrofele revelate de istorie nu era arbitrară. Imperiile se ridicau și se prăbușeau, războaiele provocau suferințe nesfârșite, imoralitatea, disoluția moravurilor, injustiția socială etc. se agravau fără încetare, pentru că toate acestea erau *necesare*, adică cerute de ritmul cosmic, de un demiurg sau de constelații sau de voința lui Dumnezeu.

În această perspectivă, istoria Romei dobândește o nobilă gravitate. De mai multe ori în cursul istoriei lor, romanii au cunoscut teroarea unui sfârșit iminent al orașului a cărui durată — în credința lor — fusese hotărâtă chiar în momentul întemeierii lui de către Romulus. Jean Hubaux a analizat cu o mare putere de pătrundere în *Grands mythes de Rome* momentele capitale ale acestei drame provocate de incertitudinea calculelor asupra „vieții“ Romei, în timp ce Jérôme Carcopino a reamintit evenimentele istorice și tensiunea spirituală care au justificat speranța într-o înviere necatastrofică a Cetății *(Virgile et le mystère de la IV^e églogue)*. În toate crizele istorice două mituri crepusculare au obsedat poporul roman: 1. viața Cetății are un sfârșit, durata sa este limitată la un anumit număr de ani (numărul „mistic“ revelat de cei doisprezece vulturi văzuți de Romulus); 2. „Marele An“ va pune capăt întregii istorii, deci și celei a Romei printr-o *ekpyrosis* universală. Chiar istoriei Romei, i-a revenit sarcina de a dezminți aceste temeri până la o epocă foarte avansată. Căci după 120 de ani de la întemeierea Romei s-a înțeles că cei doisprezece vulturi văzuți de Romulus nu însemnau 120 de ani de viață istorică pentru Cetate cum se temuseră atât de mulți. După 365 de ani au putut constata că nu era vorba de „Marele An“ în care fiecare an al Cetății ar fi echivalat cu o zi și s-a presupus că destinul atribuise Romei un alt fel de „Mare An“ compus din douăsprezece luni de câte

o sută de ani. Cât despre mitul „vârstelor" regresive și al eternei reîntoarceri, împărtășit de Sibyllă și interpretat de filosofi prin intermediul teoriilor ciclurilor cosmice, s-a sperat în mai multe rânduri că trecerea de la o „vârstă" la alta s-ar putea efectua evitându-se acea *ekpyrosis* universală. Dar această speranță era întotdeauna amestecată cu teamă. De fiecare dată când evenimentele istorice accentuau cadența catastrofică, romanii credeau că Marele An era pe punctul de a se termina și că Roma se afla în pragul prăbușirii. Când Cezar a trecut Rubiconul, Nigidius Figulus a presimțit începutul unei drame cosmico-istorice care va pune capăt istoriei Romei și speței umane (Lucanus, *Pharsalia*, 639, 642–645; Carcopino, *op. cit.*, p. 147). Dar chiar acest Nigidius Figulus credea (Carcopino, pp. 52 sq.) că *ekpyrosis* nu era fatală și că regenerarea, acea *metacosmesis* neopitagoreică, era, de asemenea, posibilă fără catastrofă cosmică, idee pe care Vergiliu o va relua și amplifica.

Horațiu nu și-a putut ascunde în *Epoda XVI* teama în privința soartei viitoare a Romei. Stoicii, astrologii și gnosa orientală vedeau în războaie și calamități semnele iminentei catastrofe finale. Bazându-se fie ce calculul „vieții" Romei, fie pe doctrina ciclurilor cosmico-istorice, romanii știau că, orice s-ar întâmpla, Cetatea trebuie să dispară înainte de începutul unui nou eon. Dar domnia lui Augustus, survenită după îndelungi și sângeroase războaie civile, părea să instaureze o *pax aeterna*. Temerile inspirate de cele două mituri — „vârsta" Romei și teoria Marelui An — s-au dovedit nefondate: Augustus a întemeiat Roma din nou și nu mai avem a ne teme pentru viața ei, își puteau spune cei care erau preocupați de misterul celor doisprezece vulturi zăriți de Romulus. Trecerea de la vârsta de fier la Vârsta de aur s-a efectuat fără *ekpyrosis*, puteau să-și spună cei care erau obsedați de teoria ciclurilor cosmice. Astfel, Vergiliu înlocuiește ultimul *saeculum*, cel al Soarelui, care trebuia să provoace combustia universală, cu secolul lui Apollon, evitând *ekpyrosis* și

presupunând că războaiele în sine au fost semnele trecerii de la vârsta de fier la Vârsta de aur (cf. Carcopino, p. 45 etc.). Mai târziu, când domnia lui Augustus părea să fi instaurat realmente Vârsta de aur, Vergiliu se străduiește să-i liniștească pe romani în privința duratei Cetății. În *Eneida* (I, 255 sq.), Jupiter, adresându-se zeiței Venus, o asigură că el nu fixa romanilor nici un fel de limită spațială sau temporală: „Le-am dăruit un imperiu fără sfârșit" (*His ego nec metas rerum nec tempora pono; imperium sine fine dedi*; cf. Hubaux, p. 128 sq.). Și numai după apariția *Eneidei* Roma a fost numită *urbs aeterna*, Augustus fiind proclamat al doilea fondator al Cetății. Data sa de naștere, 23 septembrie, a fost considerată „începutul Universului pe care Augustus l-a salvat și l-a transfigurat" (Carcopino, p. 20). Atunci se răspândește speranța că Roma poate să se regenereze periodic *ad infinitum*. Astfel, eliberată de miturile celor doisprezece vulturi și de *ekpyrosis*, Roma va putea să se întindă, așa cum anunța Vergiliu (*Eneida*, VI, 798), până în ținuturile „care se află dincolo de drumurile Soarelui și ale anului" *(extra anni solisque vias)*.

Asistăm aici la un suprem efort de a elibera istoria de destinul ei astral sau de legea ciclurilor cosmice și de a regăsi prin mitul regenerării eterne a Romei *mitul arhaic al regenerării anuale* (și mai ales necatastrofice!) *a Cosmosului prin intermediul eternei sale recreări de către Suveran sau de către preot*. Este mai ales o tentativă *de a valoriza istoria pe plan cosmic*; adică de a considera evenimentele și catastrofele istorice ca pe niște veritabile *combustii* sau *disoluții cosmice* care trebuie să pună capăt periodic Universului pentru a-i permite regenerarea. Războaiele, distrugerile, suferințele istorice nu mai sunt semne vestitoare ale trecerii de la o „vârstă" cosmică la alta, ci constituie ele însele această trecere. Astfel, cu fiecare epocă de pace, istoria se reînnoiește și, în consecință, o nouă lume începe; în ultimă analiză (cu am văzut în cazul mitului

constituit în jurul lui Augustus), *Suveranul repetă Creația Cosmosului*.

Am citat exemplul Romei pentru a arăta cum evenimentele istorice au putut fi valorizate prin intermediul miturilor examinate în acest capitol. Integrate într-o teorie-mit determinată (vârsta Romei, Marele An), catastrofele au putut fi nu numai suportate de contemporani, ci și valorizate într-o manieră pozitivă imediat după apariția lor. Bineînțeles, Vârsta de aur instaurată de Augustus n-a supraviețuit decât prin ceea ce ea a creat în cultura latină. Istoria a avut grijă să dezmintă „Vârsta de aur" imediat după moartea lui Augustus și contemporanii au început să trăiască în așteptarea unui dezastru iminent. Când Roma a fost ocupată de Alaric, părea că semnul celor doisprezece vulturi ai lui Romulus triumfa: Cetatea intra în al doisprezecelea și ultimul ei secol de existență. Numai Sfântul Augustin se străduia să arate că nimeni nu putea cunoaște momentul în care Dumnezeu se va hotărî să pună capăt istoriei și că, în orice caz, cu toate că cetățile au prin natura lor chiar o durată limitată, singurul „oraș etern" fiind cel al lui Dumnezeu, nici un destin astral nu putea decide viața sau moartea unei națiuni. Gândirea creștină tindea să depășească definitiv vechile teme ale eternei repetări, tot așa cum se străduiesc să depășească și alte perspective arhaice, descoperind importanța experienței religioase a „credinței" și pe cea a valorii personalității umane.

NOTE

[1] A se vedea alte exemple în *Traité d'Histoire des Religions*, pp. 53 sq.

[2] Să mai precizăm încă o dată că, din punctul de vedere al popoarelor și claselor anistorice, „suferința" se echivalează cu „istoria". Această

echivalare poate fi verificată chiar în zilele noastre în civilizațiile țărănești europene.

[3] G. Windengren, *Mesopotamian Elements in Manichaeism* (= *King and Saviour*, III, Uppsala, 1947).

[4] Cf. G. van der Leeuw, „Urzeit und Endzeit" (*Eranos-Jahrbuch*, XVI, 1950, pp. 11–51).

[5] Fără elitele religioase, și cu deosebire fără profeți, iudaismul nu s-ar fi diferențiat prea mult de religia coloniei evreiești din Elefantina, care a conservat până în secolul V înainte de Hristos religiozitatea palestiniană populară; cf. A. Vincent, *La Religion des Judéo-Araméens d'Eléphantine* (Paris, 1937). „Istoria" permisese acestor evrei ai „diasporei" să păstreze alături de Iahve (Iaho), într-un sincretism comod, și alte divinități (Bethel, Harambethel, Ashūmbethel) și chiar pe zeița Anat. Este o confirmare în plus a importanței „istorice" în dezvoltarea experienței religioase iudaice și menținerea ei permanentă la tensiuni foarte înalte. Căci, să nu uităm, patriotismul și mesianismul au fost validate înainte de toate prin presiunea istoriei contemporane.

[6] Poate nu ar fi nefolositor să precizăm că ceea ce se numește „credință" în sensul iudeo-creștin se diferențiază din punct ce vedere structural de alte experiențe religioase arhaice. Autenticitatea și validitatea religioasă a acestora din urmă nu trebuie puse la îndoială, pentru că ele sunt întemeiate pe o dialectică a sacrului universal verificată. Dar experiența „credinței" se datorează unei noi teofanii, unei noi revelații care a anulat, pentru elitele respective, validitatea altor hierofanii. A se vedea cu privire la acest subiect *Traité d'Histoire des Religions*, cap. I.

[7] Aceasta nu implică necredința acestor populații (care sunt în majoritate de structură agrară), ci numai revalorizarea „tradițională" (arhetipală) pe care ele au acordat-o experienței creștine.

[8] În Hasting, *Encyclopaedia of Religions and Ethics*, I, pp. 200 sq.

[9] Fără îndoială, provocată de aspectul astrologic al perioadei *yuga*, aspect în care influențele astronomice babiloniene nu sunt excluse; cf. A. Jeremias, *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur* (ed. a II-a, Berlin, 1929), p. 303. Cf. și E. Abegg, *Der Messiasglaube in Indien und Iran* (Berlin, 1929), pp. 8 sq.; D. R. Mankad, „Manvantara–Caturyuga Method" (*Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, XXIII, Poona, 1942, pp. 271–290); M. Eliade, *Images et Symboles*, cap. II.

[10] Cf. Asanga, *Mahāyānasamgraha*, V, 6: I, de La Vallé-Poussin, *Vijñaotimātratasiddhi* (Paris, 1929), pp. 731–733 etc. Pentru calculele privind *asankheyya*, cf. notele lui La Vallé-Poussin, în *Abhidharmakosa*, III,

188–189; IV, 224 și *Majāprajñāpāramitāsastra* a lui Nāgārjuna, trad. după versiunea chineză de Etienne Lamotte, *Le traité de la Grande Vertu de Sagesse*, vol. I (Louvain, 1911), p. 217 sq. Despre concepțiile filosofice ale timpului cf. La Vallé-Poussin, „Documents d'Abhidharma. La controverse du temps" (*Mélanges chinois et bouddhiques*, V, Bruxelles, 1937, pp. 1–158) și S. Schayer, *Contribution to the problem of Time in Indian Philosophy* (Cracovie, 1938).

[11] Cf. lucrările noastre *Techniques du Yoga* (Paris, 1948), cap. IV și *Le Yoga. Immortalité et Liberté* (Paris, 1954), pp. 169 sq.

[12] Cf. E. Bignone, *Empedocle* (Torino, 1916), pp. 548 s.q.

[13] *Eos ou Platon et l'Orient* (Bruxelles, 1945), în care se ține seama mai ales de cercetările lui Boll, Bezold, W. Gundel, W. Jäger, A. Götze, J. Stenzen și chiar de interpretările câteodată atât de controversate ale lui Reitzenstein.

[14] Cf. J. Carcopino, *Virgile et le mystère de la IV^e églogue* (ediție revăzută și augmentată, Paris, 1943), p. 72; F. Cumont, *La Fin du monde selon les mages occidentaux*, pp. 89 sq.

[15] Cf. J. Bidez, *op. cit.*, p. 76.

[16] Cf. Nyberg, „Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes" (*Journal Asiatique*, 1929, 1931). A se vedea, de asemenea, R. C. Zaehner, „Zurvanica" (*Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, IX, 1937–1989, pp. 303 sq., 573 sq., 871 sq.); H. H. Schaeder, „Der iranische Zeitgott und sein Mythos" (*Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, XCV, 1941, pp. 268 sq.); H. Corbin, „Le Temps cyclique dans le mazdéisme et dans l'ismaélisme" (*Eranos-Jarbuch*, XX, 1951, în special pp. 156 sq.).

[17] Simbolismul oriental și iudeo-creștin al trecerii prin foc a fost studiat de C.-M. Edsman, *Le Baptême du feu* (Uppsala, 1940).

[18] Asupra semnelor cosmice vestitoare ale sosirii lui Mesia în literatura rabinică, cf. R. Patai, *Man and Temple*, pp. 203 sq.

[19] În Hasting, *Encyclopaedia of Religions and Ethics*, I , 187.

[20] I. Engnell, *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East*, pp. 43, 44, 68; Jeremias, *Handbuch*, pp. 32 sq.

[21] *Odyssee*, XIX, 108 sq.; Hesiod, *Erga*, 225–227; lucrarea noastră *Traité d'Histoire des Religions*, p. 224; Patai, p. 180 (literatura rabinică); L. Wieger, *Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques et Chine* (Hsien-hsien, 1922), p. 64.

[22] Între multe alte eliberări, creștinismul a realizat și eliberarea de destinul astral: „Noi suntem deasupra sorții", scrie Tatien (*ad Graecos*, 9),

rezumând toată doctrina creștină. „Soarele și luna au fost făcute pentru noi; cum aș putea adora eu ceea ce a fost făcut ca să mă slujească?" (*ibid.*, 4) Cf. și Sfântul Augustin, *Civ. Dei*, XII, cap. X–XIII; despre ideile Sfântului Vasile și ale lui Origene, Sfântului Grigore, Sfântului Augustin și opoziția lor împotriva teoriilor ciclice, v. P. Duhem, *Le Système du monde*, II, pp. 446 sq.

Capitolul IV

„TEROAREA ISTORIEI"

SUPRAVIEȚUIREA MITULUI „ETERNEI REÎNTOARCERI"

Problema pe care o vom aborda în acest ultim capitol depășește limitele pe care ni le-am impus pentru prezentul eseu. Astfel că nu vom putea decât să o schițăm. Ar fi într-adevăr necesar să confruntăm „omul istoric" (modern), care *se știe și se vrea creator de istorie*, cu omul civilizațiilor tradiționale care, așa cum s-a văzut, avea în privința istoriei o atitudine negativă. Fie că o abolea periodic, fie că o devaloriza găsindu-i mereu modele și arhetipuri transistorice, fie că, în sfârșit, îi atribuia un sens metaistoric (teorie ciclică, semnificații eshatologice etc.), omul civilizațiilor tradiționale nu acorda istoriei o valoare în sine, nu o privea, cu alte cuvinte, ca pe o categorie specifică a modului său propriu de existență. Or, comparația între aceste două tipuri de umanitate implică o analiză a tuturor „istoricismelor" moderne și o asemenea analiză, pentru a fi cu adevărat utilă, ne-ar îndepărta de tema principală a acestei lucrări. Suntem totuși constrânși să abordăm superficial problema *omului care se recunoaște și se vrea istoric* pentru că lumea modernă nu este încă, la ora actuală, în întregime stăpânită de „istoricism"; asistăm chiar la conflictul dintre cele două concepții: concepția arhaică, pe care am numi-o arhetipală și anistorică, și cea modernă, posthegeliană, care se vrea istorică. Ne vom mulțumi să

examinăm un singur aspect al problemei, dar acesta este esențial: soluțiile pe care le oferă perspectiva istoricistă pentru a permite omului modern să suporte presiunea din ce în ce mai puternică a istoriei contemporane.

Capitolele precedente au ilustrat din belșug felul în care oamenii civilizațiilor tradiționale suportau „istoria". Ne amintim că ei se apărau de ea, fie abolind-o periodic prin repetarea cosmogoniei și regenerarea periodică a timpului, fie acordând evenimentelor istorice o semnificație metaistorică, semnificație care nu era numai consolatoare, ci, mai mult și înainte de toate, coerentă, adică susceptibilă de a se integra într-un sistem bine articulat în care Cosmosul și existența omului aveau fiecare rațiunea lor de a fi. Trebuie să adăugăm că această concepție tradițională a unei apărări împotriva istoriei, această manieră de a suporta evenimentele istorice a continuat să domine lumea până la o epocă foarte apropiată de noi; și că ea continuă și astăzi să consoleze societățile agricole (= tradiționale) europene care se mențin cu obstinație într-o poziție anistorică și sunt, prin acest fapt, ținta atacurilor violente ale tuturor ideologiilor revoluționare. Creștinarea straturilor populare europene n-a reușit să abolească nici teoria arhetipului (care transformă *un personaj istoric* în *erou exemplar* și *evenimentul istoric* în *categorie mitică*), nici teoriile ciclice și astrale (datorită cărora istoria era justificată și suferințele provocate de presiunea istorică îmbrăcau un sens eshatologic). Astfel, ca să dăm doar câteva exemple, invadatorii barbari din zorii evului mediu erau asimilați arhetipului biblic Gog și Magog și, de aici, învestiți cu un statut ontologic și cu o funcție eshatologică. Câteva secole mai târziu, Genghis-Han a fost considerat de creștini ca un nou David, destinat să împlinească profețiile lui Iezechiel. Astfel lămurite, suferințele și catastrofele provocate de apariția barbarilor la orizontul istoric al evului mediu erau „suportate"

urmând același proces care făcuse posibilă cu câteva mii de ani mai devreme suportarea terorii istorice în Orientul antic. Asemenea justificări ale catastrofelor istorice fac și astăzi încă posibilă existența a zeci de mii de oameni care continuă să recunoască în presiunea neîntreruptă a evenimentelor semnele voinței divine sau ale unei fatalități astrale.

Dacă trecem la cealaltă concepție tradițională — cea a timpului ciclic și a regenerării periodice a istoriei, fie că implică sau nu mitul „eternei repetări" —, cu toate că primii autori creștini i s-au opus cu îndârjire, ea a reușit în cele din urmă să pătrundă în filosofia creștină. Să amintim că pentru creștinism timpul este *real* pentru că are *un sens*: Mântuirea. „O linie dreaptă trasează mersul umanității de la Căderea inițială până la Mântuirea finală. Și sensul acestei istorii este unic, pentru că Întruparea este un fapt unic. Într-adevăr, așa cum insistă în această privință capitolul IX din *Epistola către Evrei* și *Prima Petri*, III, 18, Hristos n-a murit pentru păcatele noastre decât o dată, o dată pentru totdeauna *(hapax, ephapax, semel)*; acesta nu este un eveniment reiterabil, care se poate reproduce de mai multe ori *(pollakis)*. Desfășurarea istoriei este astfel comandată și orientată printr-un fapt unic, absolut singular. Și, prin urmare, întregul destin al umanității, ca și destinul particular al fiecăruia dintre noi, se trăiește o singură dată, o dată pentru totdeauna, într-un timp concret și de neschimbat care este cel al istoriei și al vieții"[1]. Această concepție lineară a timpului și a istoriei, trasată deja în secolul II de către Irineu de Lyon, va fi reluată de Sfântul Vasile, Sfântul Grigorie și în cele din urmă elaborată de Sfântul Augustin.

Dar în ciuda reacției Părinților Bisericii, teoriile ciclurilor și ale influențelor astrale asupra destinului uman și asupra evenimentelor istorice au fost bine primite, în parte cel puțin, de alți Părinți și scriitori eclesiaști, precum Clement din Alexandria, Minucius Felix, Arnobius, Theodoret. Conflictul

între aceste două concepţii fundamentale ale Timpului şi Istoriei s-a prelungit până în secolul al XVII-lea. Nu putem nici măcar să rezumăm aici admirabilele analize ale lui Pierre Duhem şi L. Thorndike, reluate şi completate de Sorokin[2]. Să amintim numai că la apogeul evului mediu teoriile ciclice şi astrale încep să domine speculaţia istoriologică şi eshatologică. Populare deja în secolul al XII-lea (Thorndike, I, pp. 455 sq.; Sorokin, p. 371), dobândesc o elaborare sistematică în secolul următor, mai ales ca urmare a traducerilor scriitorilor arabi (Duhem, V, pp. 22 sq.). Efortul se îndreaptă spre stabilirea corespondenţelor tot mai precise între factorii cosmici şi geografici şi periodicităţile respective (în sensul deja indicat de Ptolemeu, în secolul I e.n. în lucrarea sa *Tetrabiblos*). Albert cel Mare, Sfântul Toma, Roger Bacon sau Dante (*Convivio*, II, cap. 14) şi mulţi alţii cred că ciclurile şi periodicităţile istoriei lumii sunt regizate de influenţele astrelor, fie că această influenţă se supune voinţei lui Dumnezeu şi este instrumentul său în istorie, fie că — ipoteză ce avea să se impună din ce în ce mai mult — este considerată ca o forţă imanentă în Cosmos[3]. Pe scurt, ca să adoptăm formula lui Sorokin (*op. cit.*, p. 372), evul mediu este dominat de concepţia eshatologică (în cele două momente esenţiale ale sale: creaţia şi sfârşitul lumii), completată de teoria ondulaţiei ciclice care explică repetarea periodică a evenimentelor. Această dublă dogmă domină speculaţia până în secolul al XVII-lea, cu toate că paralel începe să iasă la lumină teoria progresului linear al istoriei. În evul mediu germenii acestei teorii sunt vizibili şi în scrierile lui Albert cel Mare şi ale Sfântului Toma, dar mai ales în *Evanghelia veşnică* a lui Gioacchino da Fiore ea se prezintă în toată coeziunea ei şi integrată într-o genială eshatologie a istoriei, cea mai importantă pe care a cunoscut-o creştinismul după Sfântul Augustin. Gioacchino da Fiore împarte istoria lumii în trei

mari epoci, inspirate și dominate succesiv de o persoană diferită a Trinității: Tatăl, Fiul și Sfântul Duh. În viziunea abatelui calabrez, fiecare din aceste epoci revelează, în *istorie*, o nouă dimensiune a divinității și, prin acest fapt, permite o perfecționare progresivă a umanității, care ajunge, în ultima fază — inspirată de Sfântul Duh —, la libertatea spirituală absolută[4].

Dar, așa cum am mai spus, tendința care se impune din ce în ce mai mult este cea a unei imanentizări a teoriei ciclice. Alături de voluminoasele tratate astrologice își fac apariția considerațiile astronomiei științifice. Astfel că în teoriile lui Ticho-Brahé, Kepler, Cardan, G. Bruno sau Campanella ideologia ciclică supraviețuiește alături de noua concepție a progresului linear profesată, de exemplu, de Fr. Bacon sau Pascal. Începând din secolul al XVII-lea, linearismul și concepția progresistă a istoriei se afirmă din ce în ce mai mult, instaurând credința într-un progres infinit, credință proclamată de Leibniz, dominantă în secolul „luminilor" și vulgarizată în secolul al XIX-lea prin triumful ideilor evoluționiste. Va trebui să așteptăm secolul nostru pentru a vedea schițându-se din nou anumite reacții împotriva linearismului istoric și o anume revenire a interesului pentru teoria ciclurilor (Sorokin, pp. 379 sq.): astfel, asistăm în economia politică la reabilitarea noțiunii de ciclu, de fluctuație, de oscilație periodică; în filosofie, mitul eternei reîntoarceri este actualizat de Nietzsche: în filosofia istoriei un Spengler sau un Toynbee se ocupă de problema periodicității[5] etc.

În raport cu această reabilitare a concepțiilor ciclice, Sorokin observă, pe drept cuvânt (p. 383, n. 80), că teoriile actuale asupra morții Universului nu exclud ipoteza creării unui nou Univers, ipoteză întrucâtva asemănătoare cu teoria „Marelui An" în speculațiile greco-orientale și a ciclului *yuga* în gândirea indiană (a se vedea mai sus, pp. 112 sq.). În fond,

s-ar putea spune că numai în teoriile ciclice moderne sensul mitului arhaic al eternei repetări își capătă cu adevărat dimensiunea. Căci teoriile ciclice medievale se mulțumeau să justifice periodicitatea evenimentelor, integrându-le în ritmurile cosmice și în fatalitățile astrale. Prin acest fapt, se mai afirma, implicit, *repetarea* ciclică a evenimentelor istorice, chiar dacă această repetare nu era considerată ca prelungindu-se *ad infinitum*. Chiar mai mult, din faptul că evenimentele istorice depindeau de cicluri și de situații astrale, ele deveneau *inteligibile* și chiar previzibile pentru că-și găseau *un model* transcendent; războaiele, foametea, mizeriile provocate de istoria contemporană nu erau decât cel mult *imitarea* unui arhetip fixat de astrele și normele celeste, din care nu lipsea întotdeauna voința divină. La fel ca la sfârșitul antichității, aceste noi expresii ale mitului eternei repetări erau mai ales gustate de elitele intelectuale și-i consolau îndeosebi pe cei care suportau direct presiunea istoriei. Masele țărănești, și în antichitate ca și în timpurile moderne, se interesau mai puțin de formulele ciclice și astrale; ele își găseau sprijinul și consolidarea în concepția arhetipurilor și a repetării, concepție pe care o „trăiau" mai puțin în planul cosmosului și al astrelor cât pe plan mitico-istoric (transformând, de exemplu, personajele istorice în eroi exemplari, evenimentele istorice în categorii mitice etc., în conformitate cu dialectica pe care am desprins-o mai sus, pp. 41 sq.).

DIFICULTĂȚILE ISTORICISMULUI

Reapariția teoriilor ciclice în gândirea contemporană este plină de sens. Nu avem competența să ne pronunțăm asupra validității lor și ne vom mulțumi numai să observăm că formularea în termeni moderni a unui mit arhaic trădează cel

puțin dorința de a găsi un sens și o justificare transistorică evenimentelor istorice. Iată-ne întorși la poziția prehegeliană, validitatea soluțiilor „istoriciste“ de la Hegel și Marx până la existențialism punându-se implicit în discuție. De la Hegel încoace, într-adevăr, orice efort tinde să salveze și să valorizeze *evenimentul istoric* ca atare, evenimentul *în sine* și *pentru sine*. „Dacă recunoaștem că lucrurile sunt așa cum sunt din necesitate, adică nu sunt arbitrare și nici rezultate dintr-un hazard, vom recunoaște atunci că ele trebuie să fie așa cum sunt“, scria Hegel în studiul său asupra Constituției germane. Conceptul de *necesitate istorică* se va bucura, un secol mai târziu, de o actualitate mereu mai triumfătoare: într-adevăr, toate cruzimile, aberațiile și tragediile Istoriei au fost și mai sunt încă justificate de necesitățile „momentului istoric“. Probabil că Hegel n-a vrut să meargă atât de departe. Dar, cum era hotărât să se împace cu propriul său moment istoric, a fost obligat să vadă în fiecare eveniment istoric voința Spiritului Universal. Din acest motiv considera „lectura ziarelor de dimineață ca pe un fel de binecuvântare realistă a dimineții.“ Pentru el, numai contactul zilnic cu evenimentele putea orienta conduita omului în raporturile sale cu lumea și cu Dumnezeu.

Cum putea Hegel să știe ce era *necesar* în Istorie și, în consecință, *trebuia să se realizeze exact cum se realizase?* Hegel credea că știe ceea ce dorea Spiritul Universal. Nu vom insista asupra îndrăznelii acestei teze care, la urma urmelor, anulează exact ceea ce Hegel voia să salveze în Istorie: libertatea umană. Dar există un aspect în a sa flosofie a istoriei care ne interesează pentru că mai păstrează ceva din concepția iudeo-creștină: pentru Hegel, evenimentul istoric era manifestarea Spiritului Universal. Or, se poate întrevedea un paralelism între filosofia hegeliană a istoriei și teologia istoriei a profeților evrei: și pentru aceștia, ca și pentru Hegel,

un eveniment este ireversibil și valabil în el însuși în măsura în care este o nouă manifestare a voinței lui Dumnezeu — poziție absolut revoluționară, să ne amintim, din perspectiva societăților tradiționale dominate de repetarea eternă a arhetipurilor. Astfel, urmându-l pe Hegel, destinul unui popor mai păstrează încă o semnificație transistorică pentru că orice istorie revelă o nouă și mai perfectă manifestare a Spiritului Universal. Dar, cu Marx, istoria se golește de orice semnificație transcendentă: ea nu este decât epifania luptelor de clasă. În ce măsură o asemenea teorie ar putea justifica suferințele istorice? N-avem decât, între altele, să cercetăm rezistența patetică a unui Bielinski sau Dostoievski, care se întrebau cum ar putea să fie răscumpărate, în perspectiva dialectică a lui Hegel și Marx, toate dramele opresiunii, calamitățile colective, deportările, umilințele și masacrele de care este plină istoria universală.

Marxismul conservă totuși un *sens* istoriei. Evenimentele nu sunt pentru el o succesiune de accidente arbitrare; ele acuză o structură coerentă și duc mai ales la un scop precis: eliminarea finală a terorii istoriei, „salvarea". La capătul filosofiei marxiste a istoriei se află astfel Vârsta de aur a eshatologiilor arhaice. În acest sens, este adevărat că Marx nu numai că a „reașezat filosofia lui Hegel cu picioarele pe pământ", dar, mai mult, a revalorizat la un nivel exclusiv uman mitul primitiv al Vârstei de aur, cu această diferență că el plasează Vârsta de aur *exclusiv la sfârșitul istoriei* în loc de a o așeza și la început. Aici se află pentru militantul marxist secretul remediului împotriva terorii istoriei: așa cum contemporanii unei „vârste întunecate" se consolau de adâncirea suferințelor lor, zicându-și că agravarea răului grăbește eliberarea finală, la fel și militantul marxist din timpul nostru, în drama provocată de presiunea istoriei, descifrează un rău

necesar, prodromul triumfului apropiat care va pune capăt pentru totdeauna „răului" istoric.

„Teroarea istoriei" devine din ce în ce mai dificil de suportat în perspectiva diverselor filosofii istoriciste. Pentru că orice eveniment istoric își găsește aici sensul său complet și exlcusiv în chiar realizarea lui. Nu vom aminti aici dificultățile teoretice ale istoricismului care i-au tulburat pe Rickert, Troeltsch, Dilthey și Simmel și pe care eforturile recente ale lui Croce, K. Mannheim sau Ortega y Gasset nu le-au rezolvat decât parțial[6]. Nu vom dezbate în aceste pagini temeinicia filosofică a istoricismului ca stare, nici posibilitatea sa de a întemeia o „filosofie a istoriei" care să depășească hotărât relativismul. Dilthey, el însuși, recunoștea la 70 de ani că „relativitatea tuturor conceptelor umane este ultimul cuvânt al viziunii istorice a lumii". În zadar proclama el o „allgemeine Lebenserfahrung" ca un mijloc suprem de a depăși această relativitate. În zadar Meineke invoca „examenul conștiinței" ca pe o experiență transsubiectivă capabilă de a transcende relativitatea vieții umane. Heidegger își asumase sarcina de a arăta că istoricitatea existenței umane interzice orice speranță de a transcende Timpul Istoriei.

Pentru studiul nostru o singură întrebare ne interesează: Cum poate fi suportată „teroarea istoriei" în perspectivă istoricistă? Justificarea unui eveniment istoric prin simplul fapt că el este eveniment istoric, altfel spus, prin simplul fapt că *s-a petrecut în acest fel*, nu va putea decât foarte greu să elibereze umanitatea de teroarea pe care o inspiră. Să precizăm că nu este vorba de problema răului pe care, din orice unghi am aborda-o, rămâne o problemă filosofică și religioasă; este vorba de problema istoriei ca atare, de „răul" care este legat nu de condiția omului, ci de comportamentul său față de ceilalți. Am vrea să știm, de exemplu, cum se pot suporta și justifica durerile și dispariția atâtor popoare care suferă și dispar

pentru simplul motiv că se află în drumul istoriei, pentru că sunt vecinele unor imperii într-o stare de expansiune permanentă etc. Cum se justifică, de exemplu, faptul că sud-estul Europei a suferit atâtea secole — și deci a renunțat la orice veleitate de existență istorică superioară, la creația spirituală pe plan universal — pentru simplul motiv că s-a întâmplat să se afle în drumul invadatorilor asiatici și apoi în vecinătatea Imperiului otoman? Și în zilele noastre, când presiunea istorică nu permite nici o evaziune, cum ar putea omul să suporte catastrofele și ororile istoriei — de la deportări și masacre colective până la bombardamentul atomic — dacă dincolo de ele nu s-ar lăsa presimțit nici un semn, nici o intenție transistorică, dacă ele nu sunt decât jocul orb al forțelor economice, sociale sau politice sau, mai rău, decât rezultatul „libertăților“ pe care o minoritate și le arogă și le exersează direct pe scena istoriei universale?

Știm cum în trecut umanitatea a putut îndura suferințele despre care am vorbit: ele erau considerate ca o pedeapsă a lui Dumnezeu, sindromul declinului „Vârstei“ etc. Și ele n-au putut fi acceptate decât pentru că aveau un sens metaistoric, pentru că pentru marea majoritate a umanității, rămasă încă în perspectiva tradițională, istoria *nu avea* și *nu putea să aibă* valoare în sine. Fiecare erou repeta gestul arhetipal, fiecare război relua lupta între bine și rău, fiecare nouă nedreptate socială era identificată cu suferințele Salvatorului (sau, în lumea precreștină, cu supliciul unui Mesager divin sau al unui zeu al vegetației etc.), fiecare nou masacru repeta sfârșitul glorios al martirilor etc. Nu ne revine datoria de a hotărî dacă asemenea motive erau sau nu puerile, sau dacă un asemenea *refuz* al istoriei se dovedea eficace. Un singur fapt contează, după părerea noastră: că datorită acestui punct de vedere zeci de milioane de oameni au putut răbda secole de-a rândul marile presiuni ale istoriei fără să dispere, fără să se sinucidă, nici să

cadă în acea uscăciune spirituală care aduce după sine întotdeauna o viziune relativistă sau nihilistă a istoriei.

De altfel, așa cum am mai notat, o mare fracțiune a populației din Europa, ca să nu mai vorbim de alte continente, trăiește actualmente încă în această perspectivă tradițională „antiistoricistă". Deci, înainte de toate, problema se pune pentru „elite", pentru că ele sunt singurele obligate să ia cunoștință, întotdeauna cu mai multă rigoare, de situația lor istorică. E adevărat că filosofia creștină și filosofia eshatologică a istoriei au satisfăcut mereu o proporție considerabilă a acestor elite. Până la un anumit punct se poate spune că și marxismul — mai ales în formele sale populare — constituie pentru unii o apărare împotriva terorii istoriei. Numai poziția „istoricistă", în toate variantele sale și în toate nuanțele — de la „destinul" lui Nietzsche la „temporalitatea" lui Heidegger —, rămâne dezarmată[7]. Nu e deloc efectul unei coincidențe fortuite faptul că desperarea, *amor fati* și pesimismul sunt ridicate în această filosofie la rangul de virtuiți eroice și de instrumente de cunoaștere.

Totuși, această poziție, cu toate că este cea mai modernă și, într-un anumit sens, aproape inevitabilă pentru toți gânditorii care definesc omul ca „ființă istorică", n-a cucerit definitiv gândirea contemporană. Am trecut în revistă mai sus diversele orientări recente care tind să revalorizeze mitul periodicității ciclice, adică al eternei reîntoarceri. Aceste orientări neglijează nu numai istoricismul, dar chiar și *istoria* ca atare. Credem că suntem îndreptățiți să descifrăm în ele nu doar o rezistență la istorie, o revoltă contra *timpului* istoric, ci o tentativă de a reintegra acest timp istoric, încărcat de experiență umană, în timpul cosmic, ciclic și infinit. Merită în orice caz să remarcăm că opera a doi scriitori dintre cei mai semnificativi ai timpului nostru — T. S. Eliot și James Joyce — e traversată în profunzime de nostalgia mitului eternei repetări,

și, în cele din urmă, de nostaliga *abolirii timpului*. E locul, de asemenea, să prevedem că, cu cât teroarea istoriei se va agrava, cu cât *existența* va deveni mai precară din vina *istoriei*, pozițiile istoricismului își vor pierde și mai mult creditul. Și în momentul în care istoria ar fi în stare — ceea ce nici Cosmosul, nici omul, nici hazardul n-au reușit până acum să facă — să aneantizeze speța umană în totalitatea ei s-ar putea să asistăm la o tentativă desperată de a interzice „evenimentele istoriei" prin reintegrarea societăților umane în orizontul (artificial pentru că e dictat) al arhetipurilor și al repetării lor. Cu alte cuvinte, nu este interzis să se conceapă o epocă, nu prea îndepărtată, în care umanitatea, pentru a-și asigura supraviețuirea, se va vedea constrânsă să înceteze să mai „facă" în continuare „istorie" în sensul în care a făcut-o începând cu crearea primelor imperii, și să se mulțumească să *repete* gesturile arhetipale prescrise, străduindu-se să uite, ca nesemnificativ și periculos, orice gest spontan care ar risca să aibă consecințe „istorice". Ar fi chiar interesant să comparăm soluția anistorică a societăților viitoare cu miturile paradisiace sau eshatologice ale Vârstei de aur de la începuturile sau de la sfârșitul lumii. Dar, cum ne gândim să continuăm în altă parte aceste speculații, să revenim acum la problema noastră, poziția omului istoric în raport cu omul arhaic, și să încercăm să înțelegem obiecțiile care i se aduc acestuia din urmă în virtutea perspectivei istoriciste.

LIBERTATE ȘI ISTORIE

În respingerea concepțiilor periodicității istorice și, prin urmare, în cele din urmă, în refuzul concepțiilor arhaice ale arhetipurilor și ale repetării suntem îndreptățiți să citim rezistența omului modern în fața Naturii, voința „omului

istoric" de a-și afirma autonomia. Așa cum remarca Hegel cu o nobilă suficiență, nimic nou nu se întâmplă în Natură. Și diferența capitală între omul civilizațiilor arhaice și omul modern, „istoric", rezidă în valoarea crescândă pe care acesta din urmă o acordă evenimentelor istorice, adică acelor „noutăți" care, pentru omul tradițional, constituiau fie întâmplări fără semnificație, fie derogări de la norme (deci „greșeli", „păcate" etc.) și care se impunea să fie „expulzate" (abolite) periodic. Omul care se plasează în orizontul istoric ar avea dreptul să vadă în concepția tradițională a arhetipurilor și a repetării o integrare aberantă a istoriei (adică a „libertății" și a „noutății") în Natură (în care totul se repetă). Căci, așa cum poate observa omul modern, arhetipurile constituie ele însele o „istorie" în măsura în care se compun din gesturi, acte și decrete care, cu toate că sunt considerate a se fi manifestat *in illo tempore, s-au manifestat* totuși, adică au luat naștere în *timp*, „s-au întâmplat" ca oricare alt eveniment istoric. Miturile primitive menționează foarte des nașterea, activitatea și dispariția unui zeu sau a unui erou ale căror gesturi („civilizatoare") sunt de acum repetate la infinit. Ceea ce e totuna cu a zice că omul arhaic cunoaște și el *o istorie*, cu toate că această istorie e primordială și se situează într-un *timp mitic*. Refuzul opus istoriei de către omul arhaic, refuzul său de a se situa într-un timp concret, istoric ar trăda deci o oboseală precoce, fobia mișcării și a spontaneității; în definitiv, plasat între acceptarea condiției istorice și a riscurilor sale, pe de o parte, și reintegrarea sa în modurile Naturii, pe de alta, el ar opta pentru această reintegrare.

Omul modern ar avea chiar dreptul să vadă în adeziunea atât de totală a omului arhaic la arhetipuri și repetare nu numai uimirea primitivilor în fața primelor lor *gesturi libere*, spontane și creatoare și *venerația* repetată la infinit, dar și un sentiment de culpabilitate al omului abia desprins de paradisul

animalității (= al Naturii), sentiment care îl îndeamnă să reintegreze în mecanismul repetării eterne a Naturii cele câteva gesturi primordiale, spontane și creatoare care au marcat apariția libertății. Urmând acest examen critic, omul modern ar putea chiar decela în această frică, în această ezitare sau oboseală în fața oricărui gest fără arhetip tendința Naturii spre echilibru și repaus; și ar decela această tendință în anticlimaxul care urmează fatal oricărui gest exuberant al Vieții și pe care unii ajung să-l regăsească chiar în nevoia pe care o încearcă rațiunea de a unifica Realul prin cunoaștere. În ultimă analiză, omul modern, care acceptă istoria sau pretinde că o acceptă, poate reproșa omului arhaic, prizonier al orizontului mitic al arhetipurilor și al repetării, neputința sa *creatoare* sau, ceea ce e același lucru, incapacitatea de a accepta riscurile pe care le comportă orice act creator. Pentru modern, omul nu poate fi *creator* decât în măsura în care este *istoric*; cu alte cuvinte, orice creație îi este interzisă în afara celei care-și află sursa în propria-i *libertate*; și, în consecință, totul îi este refuzat în afară de *libertatea de a face istoria făcându-se pe sine*.

La aceste critici ale omului modern, omul civilizațiilor tradiționale ar putea riposta printr-o contracritică echivalentă cu o apologie a tipului de existență arhaică. E din ce în ce mai îndoielnic, ar remarca el, că omul modern ar putea face istoria. Dimpotrivă, cu cât devine mai modern[8] — adică mai lipsit de apărare în fața terorii istoriei — cu atât are mai puțin șansa de a face *el* istoria. Căci această istorie ori se face singură (datorită germenilor depuși de acțiunile care au avut loc în trecut, cu multe secole în urmă, adică cu mii de ani: să cităm consecințele descoperirii agriculturii sau a metalurgiei, ale revoluției industriale din secolul al XVIII-lea etc.), ori tinde să se lase făcută de un număr mereu mai restrâns de oameni, care nu numai că interzic maselor de contemporani să

intervină direct sau indirect în istoria pe care ei o fac (sau pe care *el* o face), dar mai dispun în afară de asta de mijloace suficiente pentru a-l obliga pe fiecare individ să suporte pe seama lui consecințele acestei istorii, adică să trăiască imediat și fără încetare în groaza istoriei. Libertatea de a face istoria cu care se mângâie omul modern este iluzorie pentru cvasitotalitatea speței umane. Îi rămâne cel mult libertatea de a alege între două posibilități: 1. să se opună istoriei pe care o face o mică minoritate (și în acest caz el are libertatea de a alege între sinucidere și deportare); 2. să se refugieze într-o existență subumană sau în evaziune. Libertatea pe care o implică existența „istorică" a putut să fie posibilă — și cu limite încă — la începutul epocii moderne, dar ea tinde să devină inaccesibilă pe măsură ce această epocă devine mai „istorică", adică mai străină, vrem să spunem, oricărui model transistoric. Într-un fel natural, fascismul, de exemplu, trebuia să ajungă la constituirea a două tipuri de existență istorică: acela al unui șef (singurul cu adevărat „liber") și acela al aderenților care descoperă în existența istorică a șefului nu un arhetip al propriei lor existențe, ci pe legislatorul gesturilor care le sunt provizoriu permise.

Astfel, pentru omul tradițional, omul modern nu oferă nici tipul unei ființe libere, nici al unui creator de istorie. Dimpotrivă, omul civilizațiilor arhaice poate fi mândru de modul său de existență care-i permite să fie liber și să creeze. El este liber să fie mai mult decât ceea ce a fost, liber să-și anuleze propria lui „istorie" prin abolirea periodică a timpului și regenerarea colectivă. Această libertate în privința propriei lui „istorii" — care pentru modern este nu numai ireversibilă, dar constituie existența umană — omul care se vrea istoric nu și-o va putea niciodată aroga. Știm că societățile arhaice și tradiționale admit libertatea de a începe în fiecare an o nouă existență, „pură", cu virtualități virgine. Și nu este vorba aici

de a recunoaște o imitare a Naturii care se regenerează și ea periodic „reîncepând" în fiecare primăvară, regăsindu-și cu fiecare primăvară toate puterile intacte. Într-adevăr, în timp ce Natura se repetă pe ea însăși, fiecare nouă primăvară fiind aceeași eternă primăvară (adică repetarea creației), „puritatea" omului arhaic, după abolirea periodică a timpului și redescoperirea virtualităților sale intacte, îi permite în pragul fiecărei „vieți noi" o existență continuă în eternitate și de aici abolirea definitivă, *hic et nunc*, a timpului profan. „Posibilitățile" intacte ale Naturii în fiecare primăvară și „posibilitățile" omului arhaic la începutul fiecărui an nou nu sunt omologabile. Natura nu se regăsește decât pe ea însăși, în timp ce omul arhaic regăsește posibilitatea de a transcende definitiv timpul și de a trăi în eternitate. În măsura în care eșuează, în măsura în care „păcătuiește", adică în măsura în care cade în existența „istorică", în timp, el își irosește în fiecare an această posibilitate. Dar, cel puțin, își păstrează *libertatea* de a-și anula aceste greșeli, de a șterge amintirea „căderii sale în istorie" și de a încerca din nou ieșirea definitivă din timp[9].

Pe de altă parte, omul arhaic are negreșit dreptul să se considere mai *creator* decât omul modern, care nu se poate numi decât creator de istorie. În fiecare an, într-adevăr, el ia parte la repetarea cosmogoniei, actul creator prin excelență. Se poate chiar adăuga că, un timp oarecare, omul a fost „creator" în plan cosmic, imitând această cosmogonie periodică (repetată de el, de altfel, în toate planurile vieții, cf. pp. 80 sq.) și participând la ea[10]. Trebuie să mai amintim, de asemenea, implicațiile „creaționiste" ale filosofiilor și tehnicilor orientale, indiene îndeosebi, care sunt cuprinse în același orizont tradițional. Orientul, în unanimitate, respinge ideea ireductibilității ontologice a existentului, cu toate că pleacă și el de la un fel de „existențialism" (adică de la constatarea

„suferinței" ca situație-tip a oricărei condiții cosmice). Numai că Orientul nu acceptă destinul ființei umane ca definitiv și ireductibil. Tehnicile orientale se străduiesc înainte de toate să anuleze condiția umană sau să o depășească. În această privință, se poate vorbi nu numai de libertate (în sens pozitiv) sau de emancipare (în sens negativ), ci cu adevărat de *creație*; căci este vorba chiar de a crea *un om nou* și de a-l crea pe plan supraomenesc, un om-zeu, așa cum nu și-a imaginat niciodată omul istoric că ar putea să-l creeze.

DESPERARE SAU CREDINȚĂ

Oricum ar fi, acest dialog între omul arhaic și omul modern e fără consecințe pentru discuția noastră. Căci, oricare ar fi adevărul privind libertatea și virtuțile creatoare ale omului istoric, e sigur că nici una dintre filosofiile istoriciste nu-l poate apăra de teroarea istoriei. Se mai poate imagina o ultimă tentativă: pentru a salva istoria și a întemeia o ontologie a istoriei se pot considera evenimentele ca o serie de „situații" datorită cărora spiritul uman ia cunoștință de nivelurile de realitate care, altfel, i-ar rămâne inaccesibile. Această operațiune de justificare a istoriei nu este lipsită de interes[11] și promitem să revenim în altă parte asupra acestui subiect. Dar putem de pe acum observa că o asemenea poziție nu pune la adăpost de teroarea istoriei decât în măsura în care postulează existența cel puțin a Spiritului Universal. Ce consolare găsim în a ști că suferințele a milioane de oameni au permis revelația unei situații-limită a condiției umane, dacă dincolo de această situație-limită nu este decât neantul? Încă o dată, nu este vorba aici de a judeca validitatea unei filosofii istoriciste, ci numai de a constata în ce măsură o asemenea filosofie poate salva de teroarea istoriei. Dacă e de ajuns

tragediilor istorice, ca să fie scuzate, să fie considerate mijlocul care permite omului să cunoască limita rezistenței umane, o asemenea scuză n-ar putea în nici un fel exorciza desperarea.

În fond, orizontul arhetipurilor și al repetării nu poate fi depășit fără riscuri decât dacă se aderă la o filosofie a libertății care nu-l exclude pe Dumnezeu. Este, de altfel, și ceea ce s-a verificat când orizontul arhetipurilor și al repetării a fost pentru prima oară depășit de iudeo-creștinism, care a introdus în experiența religioasă o nouă categorie: *credința*. Nu trebuie uitat că, dacă credința lui Avraam se definește: pentru Dumnezeu totul este posibil, credința creștinismului implică faptul că totul este posibil și pentru om. „Aveți credință în Dumnezeu. Adevărat zic vouă că oricine va zice acestui munte: Ridică-te și te aruncă în mare, și nu se va îndoi în inima lui, ci va crede că ceea ce spune se va face, fi-va lui orice va zice. De aceea vă zic vouă: Toate câte cereți, rugându-vă, să credeți că le veți primi și le veți avea“ (*Marcu*, XI, 22–24)[12]. Credința, în acest context, ca de altfel în multe altele, semnifică emanciparea absolut de orice fel de „lege“ naturală și de aici cea mai deplină libertate pe care omul și-o poate imagina: aceea de a interveni în statutul ontologic chiar al Universului. Ea este, în consecință, o libertate *creatoare* prin excelență. Cu alte cuvinte, ea constituie o nouă formulă de colaborare a omului cu Creația, prima dar și singura care i-a fost dată de la depășirea orizontului tradițional al arhetipurilor și repetării. Numai o asemenea libertate (în afara valorii ei soteriologice și deci religioase în sensul strict) este capabilă să apere omul modern împotriva terorii istoriei: adică o libertate care-și are sursa și-și găsește garanția și sprijinul în Dumnezeu. Orice altă libertate modernă, oricâte satisfacții i-ar putea ea procura celui care o posedă, este neputincioasă să justifice istoria; ceea ce pentru orice om sincer cu el însuși echivalează cu teroarea istoriei.

Se poate spune, de altfel, că creștinismul este „religia“ omului *modern* și a omului *istoric*, a celui care a descoperit simultan *libertatea* personală și timpul *continuu* (în locul timpului ciclic). Este, de asemenea, interesant să notăm că existența lui Dumnezeu i se impune cu o mai mare urgență omului modern, pentru care istoria există ca atare, ca istorie și nu ca repetare, decât omului culturilor arhaice și tradiționale care pentru a se apăra de teroarea istoriei dispunea de toate miturile, ritualurile și comportamentele menționate pe parcursul acestei cărți. De altfel, cu toate că ideea de Dumnezeu și experiențele religioase pe care le implică au existat din timpurile cele mai îndepărtate, ele au putut fi înlocuite cu alte „forme“ religioase (totemismul, cultul strămoșilor, Marile Zeițe ale fecundității etc.) care răspundeau cu mai multă promptitudine nevoilor religioase ale umanității „primitive“. În orizontul arhetipurilor și al repetării, teroarea istoriei, când s-a ivit, a putut fi suportată. De la „inventarea“ credinței, în sensul iudeo-creștin al cuvântului (= pentru Dumnezeu totul este posibil), omul despărțit de orizontul arhetipurilor și al repetării nu se mai poate apăra de acum încolo împotriva terorii istoriei decât prin ideea de Dumnezeu. Într-adevăr, numai presupunând existența lui Dumnezeu, el cucerește, pe de o parte, *libertatea* (care-i acordă autonomie într-un Univers regizat de legi sau, cu alte cuvinte, „inaugurarea“ unui mod de a fi nou și unic în Univers) și, pe de altă parte, *certitudinea* că tragediile istorice au o semnificație transistorică, chiar dacă această semnificație nu este întotdeauna transparentă pentru actuala condiție umană. Orice altă situare a omului modern, la limită, conduce la desperare. O desperare provocată nu de propria lui existențialitate umană, ci de prezența sa într-un univers istoric în care cvasitotalitatea ființelor umane trăiește pradă unei terori continue (chiar dacă nu e întotdeauna conștientă).

În această privință, creștinismul se dovedește, fără îndoială, religia „omului căzut“: și aceasta în măsura în care omul modern este iremediabil integrat *istoriei* și *progresului* și în care istoria și progresul sunt o cădere implicând deopotrivă abandonul definitiv al paradisului arhetipurilor și repetării.

NOTE

[1] H. Puech, „La Gnose et le temps“ (*Eranos-Jahrbuch*, XX, 1951), pp. 70 sq.

[2] P. Duhem, *Le Système du Monde*, Paris, 1913 sq.; L. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Sciences*, New York, 1929; P. Sorokin, *Social and Cultural Dynamics*, vol. II, New York, 1937.

[3] Duhem, vol. V, pp. 225 sq.; Thorndike, vol. II, pp. 267 sq., 416 sq. etc.; Sorokin, vol. II, p. 371.

[4] A fost o adevărată tragedie pentru lumea occidentală că speculațiile profetico-eshatologice ale lui Gioacchino da Fiore, inspirând și fecundând gândirea Sfântului Francisco d'Assisi, a lui Savonarola, a lui Dante, au căzut atât de repede în uitare, numele călugărului calabrez nesupraviețuind decât pentru a acoperi o multitudine de scrieri apocrife. Iminența libertății spirituale nu numai în raport cu dogmele, dar și în raport cu societatea (libertate pe care Gioacchino o concepe ca pe o necesitate în același timp a dialecticii divine și a dialecticii istorice) a fost din nou profesată mai târziu de ideologiile Reformei și ale Renașterii, dar în cu totul alți termeni și urmând alte perspective spirituale.

[5] Cf. A. Roy, *Le Retour éternel et la philosophie de la physique* (Paris, 1927); Sorokin, *Contemporary Sociological Theories* (New York, 1928), pp. 728–741; Toynbee, *A Study of History*, vol. III (Oxford, 1934); Elsworth Huntington, *Mainsprings of Civilization* (New York, 1945), în special pp. 453 sq.; Jean-Claude Antoine, „L'Éternel Retour de l'Histoire deviendra-t-il objet de science?“ (*Critique*, nr. 27, august 1948, pp. 723 sq.).

[6] Cum se știe, termenii „istorism“ sau „istoricism“ desemnează mai multe poziții filosofice. Nu avem decât să amintim vitalismul relativist al lui Dilthey, *il storicismo assoluto* al lui B. Corce, *l'attualismo* lui Gentile, „rațiunea istorică“ a lui Ortega y Gasset pentru a ne da seama de

multiplicitatea valorilor acordate Istoriei de-a lungul secolului al XX-lea. Cf. și *Images et Symboles*, pp. 223 sq.

[7] Ne permitem să semnalăm, de altfel, că „istoricismul" a fost creat și profesat înainte de toate de gânditorii care aparțineau națiunilor pentru care istoria n-a fost niciodată o *continuă teroare*. Acești gânditori ar fi adoptat poate o altă perspectivă, dacă ar fi aparținut națiunilor marcate de „fatalitatea istoriei". Am vrea să știm, în orice caz, dacă teoria conform căreia tot ceea ce se întâmplă este „bine" tocmai *pentru că* s-a întâmplat ar fi fost îmbrățișată cu inima ușoară de gânditorii din țările baltice, din Balcani sau din colonii.

[8] E bine să precizăm că, în acest context, „omul modern" este cel care se vrea exclusiv istoric, adică înainte de toate „omul" istoricismului", al marxismului și al existențialismului. E inutil să adăugăm că nu toți modernii se recunosc într-un asemenea om.

[9] A se vedea lucrarea noastră, *Traité d'Histoire des Religions*, pp. 340 sq.

[10] Fără să mai vorbim de posibilitățile de „creație magică" în societățile tradiționale, și care sunt reale.

[11] Numai printr-o argumentație de acest tip s-ar putea întemeia o sociologie a cunoașterii care să nu ducă la relativism și scepticism. „Influențele" economice, sociale, naționale, culturale etc. care se exercită asupra „idéologiilor" (în sensul pe care Karl Menheim îl dă termenului) nu le-ar anula acestora valoarea obiectivă, așa cum febra sau intoxicația care îi revelează unui poet o nouă creație poetică nu compromite valoarea acesteia. Toate aceste „influențe" sociale, economice etc. ar fi, dimpotrivă, *ocazii* de a aborda un univers spiritual sub unghiuri noi. Dar, se înțelege de la sine că sociologia cunoașterii, adică studiul condiționării sociologice a ideologiilor, n-ar putea scăpa de relativism decât afirmând autonomia spiritului; ceea ce, dacă înțelegem bine, Karl Menheim n-a îndrăznit să afirme.

[12] Să ne ferim să îndepărtăm cu suficiență asemenea afirmații pentru simplul motiv că ele implică posibilitatea miracolului. Miracolele s-au dovedit atât de rare de la apariția creștinismului, și nu este vina creștinismului, ci a creștinilor.

LITERATURĂ:

Isaac Bashevis Singer – Craiul câmpiilor	22.900 lei
William Shakespeare – Othello	32.900 lei
William Shakespeare – Visul unei nopți de vară	17.900 lei
William Shakespeare – Macbeth	16.830 lei
William Golding – Oameni de hârtie	15.900 lei
Iris Murdoch – Dilema lui Jackson	24.900 lei
Kazuo Ishiguro – Amintirea palidă a munților	22.900 lei
Eugen Simion – Fragmente critice (vol. II)	25.000 lei

CĂRȚI ȘCOLARE:

Constanța Bărboi, Marieta Popescu – Limba și literatura română pentru examenul de capacitate (anul școlar 1999–2000)	29.900 lei
Radu Homer, Constanța Olteanu – Istorie pentru examenul de capacitate (anul școlar 1999–2000)	29.900 lei
Gh. Vlăsceanu, C. Trufaș – Geografie pentru examenul de capacitate (anul școlar 1999–2000)	29.900 lei

ISTORIE:

Zbigniew Brzezinski – Marea tablă de șah	41.900 lei

CĂRȚI PENTRU COPII:

Heidi la munte (16 pag., 20x26 cm., ilustr. color 100%)	17.500 lei
Punguța cu doi bani (colecția „Povești românești", 16 pag., 22,5x30, color 100%)	17.500 lei
Prietenii mei din pădure (16 pag., 20x26 cm., color 100%)	15.900 lei
Prietenii mei din ogradă (16 pag., 20x26 cm., color 100%)	15.900 lei
O excursie la munte (povești, 16 pag., 20x26 cm., ilustr. color 100%)	12.500 lei
Căsuța nouă (povești, 16 pag., 20x26 cm., ilustr. color 100%)	12.500 lei
Robin Hood (24 pag., 22,5x30 cm, color 100%)	24.500 lei
Cei trei muschetari (24 pag., 22,5x30 cm, color 100%)	24.500 lei
Tinerețe fără bătrânețe și viață fără de moarte (16 pag., 22,5x30 cm, color 100%)	22.500 lei
Ali Baba și cei patruzeci de hoți (8 pag., 17x24 cm, color 100%)	13.900 lei

Croitorașul cel viteaz (8 pag., 17x24 cm, color 100%)	13.900 lei
Sindbad Marinarul (8 pag., 17x24 cm, color 100%)	13.900 lei
Fluierul fermecat (8 pag., 17x24 cm, color 100%)	13.900 lei

PSIHOLOGIE:

J.-P. Chartier – Introducere în psihanaliza lui Sigmund Freud	17.900 lei
Leonard Gavriliu – Inconștientul în viziunea lui Lucian Blaga	14.900 lei
J.-D. Nasio – Conceptele fundamentale ale psihanalizei	34.900 lei

Tiparul executat la Regia Autonomă „Monitorul Oficial“

Croitorașul cel viteaz (8 pag., 17x24 cm, color 100%)	13.900 lei
Sindbad Marinarul (8 pag., 17x24 cm, color 100%)	13.900 lei
Fluierul fermecat (8 pag., 17x24 cm, color 100%)	13.900 lei

PSIHOLOGIE:

J.-P. Chartier – Introducere în psihanaliza lui Sigmund Freud	17.900 lei
Leonard Gavriliu – Inconștientul în viziunea lui Lucian Blaga	14.900 lei
J.-D. Nasio – Conceptele fundamentale ale psihanalizei	34.900 lei

Tiparul executat la Regia Autonomă „Monitorul Oficial"